

MICHAEL INWOOD

HEIDEGGER

KÜLTÜR KİTAPLIĞI

145

DOST

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 145

D

Michael Inwood

Trinity College'te felsefe dersleri veren Michael Inwood, özellikle Platon, Hegel ve Heidegger üzerine kaleme aldığı yapıtlarla alanın en yetkin ve saygın isimleri arasında gösterilir.

Inwood, Michael
Heidegger
ISBN 978-975-298-520-9 / Türkçesi: Nursu Örge
Ekim 2014, Ankara, 204 sayfa
Kültür Kitaplığı: 145; Felsefe: 31

HEIDEGGER

Michael Inwood

DOST

ISBN 978-975-298-520-9

Heidegger
Michael Inwood

Türkçesi, Nursu Örge

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican

Erdal Akalın - Dost Kitabevi
Sertifika No: 12386
Paris Cad. No: 76/7, Kavaklıdere 06680 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.
Sertifika No: 16157
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
588. Sokak no: 28-30 Yenimahalle / Ankara
Tel: (0.312) 395 25 80-81 • Faks: (0.312) 395 25 84

İÇİNDEKİLER

KAYNAKÇA

Varlık ve Zaman için verilen tüm referanslar *Sein und Zeit*'ın Almanca baskısını esas alırlar. Kitabın *Being and Time* başlıklı İngilizce çevirisinde (çev. J. Macquarrie ve E. Robinson, Oxford, 1962) bir numaralandırma sistemiyle sayfa kenarlarında gösterilirler. Metinde kitabın kısaltması "VZ" olarak kullanılmıştır. Frankfurt am Main menşeli Vittorio Klostermann Yayınevi'nin 1975'ten itibaren *Gesamtausgabe* başlığıyla yayımladığı Heidegger'in toplu eserlerinden yapılan alıntıların, önce sayfa numarası sonra ise roma rakamıyla cilt numarası verilmiştir. (Almanca baskıdaki sayfa numaralandırmaları da yine çevirilerde gösterilir.) *(a)* Derslerin verildiği orijinal tarihler ile birlikte *(b) Gesamtausgabe* edisyonundan kaynak gösterilen ciltler şunlardır:

iv *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (*Elucidations to Hölderlin's Poetry*): *(a)* 1936-68; *(b)* 1981, fakat ilk kez 1944'te ve daha sonra bazı eklemelerle 1971'de yayımlandı.

xvii *Einführung in die phänomenologische Forschung* (*Introduction to Phenomenological Research*) *(a)* 1923–4; *(b)* 1994.

xx *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*History of the Concept of Time: Prolegomena*, çev. T. Kisiel (Bloomington, Ind., 1985)) *(a)* 1925; *(b)* 1979.

xxi *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (*Logic: The Question about Truth*) *(a)* 1925-6; *(b)* 1976.

xxii *Grundbegriffe der Antiken Philosophie* (*Basic Concepts of Ancient Philosophy*) *(a)* 1926; *(b)* 1993.

xxiv *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [*The Basic Problems of Phenomenology*, çev. A. Hofstadter (Bloomington, Ind., 1982)] *(a)* 1927; *(b)* 1975.

xxvi *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (*The Metaphysical Foundations of Logic*, çev. M. Heirn [Bloomington, Ind., 1984)] *(a)* 1928; *(b)* 1978.

xxix–xxx *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (*The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, çev. W. McNeill ve N. Walker [Bloomington, Ind., 1995)] *(a)* 1929-30; *(b)* 1983.

xxxi *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (*On the Essence of Human Freedom: Introduction to Philosophy*) *(a)* 1930; *(b)* 1982.

li *Grundbegriffe* [*Basic Concepts*, çev. G. E. Aylesworth (Bloomington, Ind., 1993)] *(a)* 1941; *(b)* 1981.

lviii *Grundprobleme der Phänomenologie* (*Basic Problems of Phenomenology*) *(a)* 1919-20; *(b)* 1993.

IM — *An Introduction to Metaphysics*, çev. R. Manheim (New Haven, 1959) (1. baskı 1953 yılına ait olmakla birlikte, 1935'te verilen derslerden derlenmiştir).

Löwith — Karl Löwith, *My Life in Germany Before and After 1933: A Report*, çev. E. King (Londra, 1994).

MWP — 'My Way to Phenomenology', *On Time and Being* içinde, çev. J. Stambaugh (New York, 1972), 74-82. (MWP 1. baskı: 1963).

N i — Nietzsche, i. *The Will to Power as Art*, çev. D. E. Krell (New York, 1979) (1. baskı. 1961, fakat 1936-7 arasında verilen derslerden derlenmiştir.).

OWA — 'The Origin of the Work of Art', *Martin Heidegger, Poetry, Language, Thought* içinde, çev. A. Hofstadter (New York, 1975), 17-87 [OWA ilk kez 1950'de Heidegger'in *Holzwege*'si (Woodpaths) içinde yayımlanmıştır].

PR — *The Principle of Reason*, çev. R. Lilly (Bloomington, Ind., 1991) (1956'da verilen derslerden oluşan 1. baskı 1957).

Wolin — *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, çev. R. Wolin (Cambridge, Mass., 1993).

Yukarıda yer alan eserlerin çevirileri üzerinde zaman zaman kimi değişikliklere gittim.

I. Bölüm

HEIDEGGER'İN YAŞAMI

Heidegger 20. yüzyılın en büyük filozoflarındandı (belki, Wittgenstein ile birlikte). O, kendini bir "filozof" olarak adlandırmış en büyük şarlatanlardandı ve içi boş laf kalabalıklarını muazzam derin sözlermiş gibi göstermede usta biriydi (belki, Hegel ile birlikte). Alman taşralılığından bir türlü kurtulamayan, bir zamanların kibirli ve budala bir Nazi sevdalısı. Ya da, örtük bir biçimde de olsa, aslında Nazizmi sert bir dille eleştiren ve çağımızın hastalıklı yönlerine en etkin çareyi bulmaya çalışan öngörü sahibi bir analist idi. Bu iddiaların ne kadar inandırıcı oldukları bir yana, şu bir gerçek ki, bunların tümü de Heidegger hakkında. Peki, bu birbirine taban tabana zıt tepkiler doğuran adam aslında kimdi?

Martin Heidegger, 26 Eylül 1889'da, Almanya'nın güneybatısında, Baden'in küçük bir kasabası olan Messkirch'de, fakir bir Katolik ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Babası Friedrich kasaba kilisesinde bir yandan hademelik bir yandan da zangoçluk yapıyordu. Martin 1903'te burs alarak Konstanz'daki liseye kaydoldu ve bir

Katolik yurdunda kalmaya başladı. Aynı dönemde gelecekte bir din adamı olmak için kendini hazırlamaya başladı. 1906'da Freiburg'daki bir liseye geçiş yaptı ve buradaki kilise ona kalacak bir yer sağlayıp diğer masraflarını da karşıladı. Kendi anlatımına göre felsefeye olan ilgisi ilk kez burada, fenomenolojik hareketin öncülerinden Franz Brentano'nun *Von der mannigfachen Bedeutung Seienden nach Aristoteles (Aristoteles'e Göre Varlığın Çeşitli Anlamları)* (1862) kitabını okuduktan sonra gelişmeye başladı. Daha sonra ise Carl Braig'in Aristoteles'ten ve Aquinolu Tommaso gibi Ortaçağ filozoflarının çalışmalarından derlediği *Vom Sein Abriß der Ontologie (Varlık Üzerine: Ontolojinin Ana Hatları)* (1896) kitabı eline geçti (MWP, 74). 1909 yılında liseden ayrılıp bir Cizvitin yanında çıraklığa başladı; ne var ki, kalbinde bir sorun vardı ve bu nedenle azledildi; kim bilir, belki de ruhani yönü de zayıf bulunmuştu. Sonrasında Freiburg Üniversitesi'ne kaydoldu ve burada teoloji ile skolastik felsefe eğitimi aldı. 1911'de geçirdiği bir buhran sonucunda tüm ilgisini felsefe, ahlak ve doğa bilimlerine çevirdi. Başta, fenomenolojik hareketin önemli figürlerinden Edmund Husserl'in bilinçli zihinsel süreçlerin zihinsel olmayan neden ve sonuçlarına bakılmaksızın sistematik olarak incelenmesini hedefleyen *Logische Untersuchungen (Mantık Araştırmaları)* kitabı olmak üzere, modern felsefe üzerine çalışmalarına da tam bu dönemde başladı. 1913 yılında, insan psikolojisi bağlamında adalet kavramının mantığını çözümlemeye çalıştığı ve Husserl etkisi barındıran *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus (Ruhbilimcilikte Adalet Teorisi)* başlıklı bitirme teziyle mezun oldu. 1915'te verdiği ve *Die Kategorien und*

Bedeutungslehre des Duns Scotus (Duns Scotus'un Kategori ve Anlam Teorisi Üzerine) başlıklı doktora teziyle birlikte üniversitede ders verme hakkı kazandı.

I. Dünya Savaşı ile birlikte Heidegger akademik kariyerine ara vermek zorunda kaldı. 1915'te askere çağrıldı fakat cephede görev yapmaya uygun bulunmayarak posta ve meteoroloji hizmetleri bölümüne atandı. 1917'de bir Protestan olan Elfride Petri ile evlendi ve kısa süre sonra ilk oğulları Jorg dünyaya geldi; Ocak 1919'da da "Katolik sistemi" ile olan ilişkisinin bittiğini açıkladı. 1918'de ordudaki görevine son verildikten sonra Freiburg'da bir yandan ücretsiz olarak ders vermeye ve bir yandan da 1916'da üniversiteye profesör olan Husserl'in asistanlığını yürütmeye başladı. Artık Heidegger son derece parlak ve zeki bir öğretmen olarak anılıyordu. Aristoteles, Aziz Pavlus, Aziz Augustinus, fenomenoloji, gündelik deneyimlerin dünyası ve insan olmak üzerine verdiği dersler, ona felsefenin "gizli tanrısı" unvanını kazandırmıştı (Arendt). 1923'te doçent profesör olarak Marburg'a geldi; teolog Rudolf Bultmann'la olan dostluğu ve Hannah Arendt'le uzun yıllar sürecek ilişkisi de burada başladı. (Karl Jaspers ile dostluğu ve yazışmaları ise 1920'de başlamıştı.) Aristoteles'in *Retorik*'i, Platon'un *Sofist*'i, Sokrates öncesi Yunan felsefesi, zaman, hakikat, Aquinolu Tommaso, Kant ve Leibniz'le birlikte Marburg'da verdiği derslerin kapsamını genişletti. Ne var ki, tam on yıldır hiçbir şey yayımlamamıştı. Ve sonra, 1927 baharında dev eserini, *Varlık ve Zaman*'ı yayımladı: Hem Husserl'in editörlüğünü yaptığı *Felsefe ve Fenomenolojik Araştırmalar Yıllığı*'nda, hem de ayrı bir cilt olarak. Bu dönemde yayımlamış olmasının esas nede-

nine gelirsek, kendi açıklamasına göre, Margburg'da tam zamanlı profesörlük başvurusu için yönetimin belirlediği şartları yerine getirmekti niyeti (MWP, 80). Heidegger bir sonraki yıl Husserl'in kürsüsünü devraldı. 1929'da verdiği ilk konferansın başlığı "Was ist Metaphysik?" (Metafizik Nedir?) idi ve kış dönemi boyunca bu konu üzerine çok daha kapsamlı dersler verdi. [Öte yandan, "Die Grundbegriffe der Metaphysik" (Metafiziğin Temel Kavramları) üzerine verdiği dersin içeriğinde, can sıkıntısı ve böcekler gibi, daha ziyade konu dışı denebilecek şeyler olmuştur ki bu da ona özgü karakteristiklerdendir]. Aynı yıl Ernst Cassirer ile birlikte Kant'ın felsefesi üzerine bir açık oturuma katılır ve *Kant und das Problem der Metaphysik*'i *(Kant ve Metafiziğin Problemleri)* yayımlar. Ayrıca, Alman idealistler Schelling ve Hegel yanında, Platon'un *Devlet*'indeki mağara alegorisi ile Sokrates öncesi filozoflardan Anaksimandros ve Parmenides üzerine dersler de verir. 1930'da Berlin'den gelen kürsü teklifini reddeder. Heidegger'in Güney Almanya'nın kırsal yaşamına, küçük kasabalarına ve dağ manzaralarına derinden bir bağlılığı vardır – çoğu metinlerini Todtnauberg'de, 1923'te inşa ettiği küçük bir dağ kulübesinde yazmıştır. Büyük şehirden, onun sosyal ve kültürel yaşamından hoşlanmaz.

1918 ile 1933 arasındaki Weimar Cumhuriyeti dönemi, yoğun kültürel hareketliliğiyle olduğu kadar, ekonomik zorluklar ve politik çalkantılarıyla da anılır. Eylül 1930'da Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi (çoğunlukla "Nazi" olarak bilinen NSDAP) Almanya'nın ikinci büyük partisi haline gelir. Hitler, 30 Ocak 1933'te bir sağcı koalisyon vasıtasıyla şansölye olarak atanır. 27 Ocak'taki Reichstag

yangınını bahane ederek kendisini mutlak yetkilerle donatan kararların çıkmasını sağlar ve Nazi Partisi'nin tek adamı olur. 30 Haziran 1934'te muhalif gördüğü Ernst Röhm'ün kendisine karşı bir ayaklanma hazırlığı içinde olduğu mazeretiyle hem Röhm'ün SA üyelerini, hem de rahatsız olduğu başka parti üyelerini öldürtür: örneğin "solcu" bir Nazi olan ve Yahudiler veya Bolşeviklerden öte en başta kapitalizme karşı çıkan Gregor Strasser gibi. Josef Goebbels önceleri Strasser'in destekçilerindendir fakat Hitler onu 1926'da bankerlerle sanayicileri arkalarına alabilecekleri bir plan uyarınca ikna eder ve fikrini değiştirmesini sağlar. 2 Ağustos 1934'te Hitler Alman İmparatorluğu'nun Führer'i (lideri) ilan edilir. Heidegger ise 1920'lerde pek öyle politik biri sayılmazken, 1930'ların başında Nazizm'e karşı bir sempati beslemeye başlar. 21 Nisan 1933'te fakülte tarafından Freiburg Üniversitesi'ne rektör olarak seçilir ve 1 Mayıs'ta NSDAP'ye katılır. 27 Mayıs'ta bir nevi yemin töreni yerine geçen rektörlük konuşması, yeteri kadar güven verici olmamakla birlikte, herhangi bir anti-Semitist söylem barındırmaz. (Ancak, çalışmanın ve askerlik hizmetinin bir öğrenci için en az bilgi kadar önemli olduğunu da vurgular burada.) Heidegger rektörlük dönemi boyunca bir yandan yeni rejimle işbirliği yaparken, diğer yandan bu rejimin sert yönlerini yumuşatmaya çalışır. Kasım 1933'te yapılan bir halk oylamasında Almanya'nın Milletler Cemiyeti'nden çekilmesine yönelik kampanyaya katılır. Fakülte ve parti yetkilileriyle arasında çıkan anlaşmazlıklar nedeniyle Nisan 1934'te rektörlükten istifa etmek durumunda kalır; partiden ise ayrılmaz ama bundan böyle siyasi meselelerde önemli bir rol de üstlenmez. Heidegger,



1. Messkirch, belediye sarayı ile çarşının olduğu meydan.

daha sonraları, Röhm *komplosunun* ardından Nazizmin onu nasıl hayal kırıklığına uğrattığını söyleyecekti.

Heidegger 1930'larda pek az şey yayımlarken, başta sanat üzerine olmak üzere çeşitli dersler vermeye devam eder. 1935'te, Freiburg'da "Sanat Eserinin Kökeni" üzerine bir ders verir. 1936'da ise Roma'ya giderek orada, 18. yüzyılın sonlarında Hegel'in Tubingen İlahiyat Fakültesi'nde oda arkadaşı da olan, gizemli felsefi şair Hölderlin üzerine vereceği pek çok dersin ilkini gerçekleştirir. Roma'da Yahudi kökenli (aslında kendisi bir Protestandı) Karl Löwith ile tanışır. Bu arada, Löwith, onun Nazizme bağlılığını devam ettirdiğini ileri sürmüştü (Löwith, 59-61). Heidegger aynı yıl Nietzsche üzerine derslerine başlar; bu dersler 1940'a dek sürer ve 1961'de yayımlanır. Heidegger'in dostlarına göre, bu derslerde örtük bir biçimde Nazizm eleştirisi vardır ve Heidegger'in ırkçı öğreti ve pratiklerde Nietzsche'nin kullanılmasının önüne geçme gayretinde olduğunu söylerler. Heidegger bu dönemde Gestapo tarafından izlenir. 1938'den itibaren Heidegger'in düşüncesinde teknoloji önemli bir alan işgal etmeye başlar. Bu ilginin ilk izleri hem 1938'de Freiburg'da verdiği "Metafiziğin Modern Dünya Tasviri" başlıklı dersinde, hem de Ernst Jünger'in "Der Arbeiter" (İşçi) adlı denemesi üzerine verdiği bir seminerde görülebilir. (Jünger ne Nazi ne de anti-Semitik biridir, ne var ki, Naziler "Topyekûn Seferberlik" gibi ona ait kimi düşünceleri uygulamaya koymuşlardır.) Bu dönemde Heidegger'in verdiği dersler genellikle siyasi olaylara atıflar içerir; daha sonra ise savaşa. Heidegger bunları her daim "Varlığın unutkanlığı" ve teknolojiyle ilişkilendirir. Binlerce yıl süreceği düşünülen bir dünya

imparatorluğunun taammüden inşası, ona göre, Yunanlar gibi hakiki yaratıcılara yabancı gelen bir düşüncenin, yani niceliğin niteliğe tercih edilmesinden başka bir şey değildir. Bir imparatorluk inşa etme arzusunun kökleri ne "diktatörler" ne de "otoriter devletler"dir; asıl kaynak "modernitenin metafizik özü", yani doğaya hükmetme istencidir (li. 17f.). Heidegger Nazizme dönük bu yaklaşımını Hitler'in gücünün zirvesinde olduğu 1941 yazında ifade etmişti.

Heidegger 1944 sonbaharında Volkssturm'a (Yurt Muhafızları) katılmak zorunda kalarak Ren Nehri kıyısında tanklara karşı hendek kazı çalışmalarına yardım eder (ne kadar onuruna dokunsa da). 1945'in başında elyazmalarını toparlayıp onları güvenli bir yerde saklamak üzere Messkirch'e gider. Almanya'nın kesin yenilgisinden iki ay sonra, Haziran ayında Freiburg'a gider ve "Nazilerden Arındırma Komisyonu"nun karşısına çıkar. Fransız işgal kuvvetlerinin bazı yetkilileri onunla iletişime geçer ve ona öteden beri bir hayranlık besleyen Jean-Paul Sartre ile aralarında bir görüşme ayarlarlar; sonra bir aksilik çıkar ve görüşme gerçekleşmez. Fakat, Heidegger daha sonra hem Sartre ile haberleşir hem de Fransız Heideggercilerin en sadıklarından Jean Beaufret ile güçlü bir dostluk kurar. 1946'da öğretmenlik yapması yasaklanır; yasak 1949 yılına dek sürer. Öte yandan, kütüphanesine dokunulmaz ve üniversite ona fahri profesör olma imkânı tanır. Bu karar yalnızca Fransız yönetimine ait değildir; fakülte yönetimi de arkasında durmuştur. Kararın dayanaklarından biri de eski dostu Jaspers'in verdiği bir raporda yazanlardır.

Heidegger'in bir yazar ve eğitmen olarak kariyeri çok geçmeden kaldığı yerden devam etmeye başlar. 1946'da

Rilke'nin anısına, ki ölümünün yirminci yılıdır, küçük bir izleyici kitlesine "Wozu Dichter?" (Şairler Ne İşe Yarar?) başlıklı bir sunum yapar. 1947'de, Beaufret'ye yazdığı ve kendi felsefesi ile Fransız varoluşçuluğu arasında bir mesafe oluşturduğu *Hümanizm Üzerine* adlı mektubu yayımlar. Aralık 1949'da Bremen Club'da dört ders verir ve bunlardan biri olan "Das Ding" (Şey) başlıklı dersini 1950'de Bavyera Güzel Sanatlar Akademisi'nde de verir. Eski dostlukları yeniden canlanır: Arendt 1950'de onu ziyaret eder ve hem Arendt ile hem de Jaspers ile yeniden görüşmeye başlar. 1953'te Bavyera Akademisi'nde yeniden ders verir; bu kez "Die Frage nach der Technik"dir (Teknolojiye İlişkin) dersin adı. Artık eskisine göre çok daha fazla seyahat etmeye başlar. 1955'te, Cérisy-la-Salle'da "Was ist das Philosophie?" (Felsefe Nedir?) başlıklı bir ders verir ve daha sonra, René Char'la da dostluğunun başladığı Aix-en-Provence'da "Hegel und die Griechen" (Hegel ve Yunanlar) (1957) başlıklı bir ders verir. 1959'da, yetmişinci yaşdönümünde Messkirch'in fahri yurttaşlığı verilir kendisine. İlk kez Yunanistan'a 1962'de gider ve 1967'de tekrar geldiğinde Atina Bilim ve Sanatlar Akademisi'nde "Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens" (Sanat Eserinin Kökeni ve Düşünme Edimi Üzerine) başlıklı bir ders verir. 1966'dan 1973'e dek Provence'da, Le Thor'da ve daha sonra da Zaehringen'de bir dizi seminer verir. 1966'da *Der Spiegel*'in gerçekleştirdiği bir söyleşide Nazi döneminde takındığı tutumunu gerekçelendirmeye çalışır. Bu söyleşi ise ölümünden ancak on yıl sonra "Bizi Yalnız Tanrı Kurtarabilir" başlığıyla yayımlanır. Söyleşi sırasında bahsettiği bir Hölderlin şiirine gönderme de vardır

bu başlıkta: "Küçük bir çocuk olduğum o günlerde / insanların tüm o bağırtılarından ve zorbalıklarından / Tanrı korurdu beni çoğu zaman."

Heidegger savaştan sonra düzenli bir biçimde çalışmalar yayımlar; bunlar ağırlıklı olarak daha önce verdiği derslerin yeniden gözden geçirilmiş halleridir. Son günlerini, daha önce yayımlanmış olan çalışmalarının yanı sıra, ders metinlerinin de dahil olacağı bir külliyatın hazırlanmasına yardım ederek geçirir. Bu külliyatta derslerinde ifade ettiği herhangi bir düşüncenin yer almamasına kesinlikle razı gelmediğini açıkça belirtir. Bu külliyatın "Grundprobleme der Phänomenologie" (Fenomenolojinin Temel Problemleri) üzerine olan ve 1927'de Marburg'da verdiği dersleri içeren cildi 1975'te yayımlanır. (Bu külliyat bugün de tamamlanabilmiş değil; tamamlandığında ise tahminen yüz cildi bulacak.) Heidegger 26 Mayıs 1976'da yaşamını yitirir ve 28 Mayıs'ta, Messkirch'deki kilise mezarlığında ailesinin yanına defnedilir. Anısına bir Katolik ayini düzenlenir. Aynı zamanda ayini de yöneten yeğeni Heinrich Heidegger Yeremya 1:7'yi alıntılar: "Ve Rab bana dedi ki, 'daha bir çocuğum' deme sakın: seni yolladığımda, herkese gidecek ve sana buyurduğum her şeyi söyleyeceksin."

Heidegger'in yaşamı uzak diyarlardan dönmüş bir gezgininki gibi pek çok gizem barındırır. Fakat, onunkini diğer pek çok yaşamdan daha ilginç kılan asıl şey, bir düşünür olarak aldığı konumdur. Kaldı ki, bu kadar önemli bir filozof olmasaydı, kimse kalkıp onun siyasi görüşlerinin ayrıntılarıyla, dini inançlarıyla veya özel yaşamıyla bu kadar uğraşmazdı. O halde, biz de şimdi onun felsefesine bakalım.

II. Bölüm

HEIDEGGER'İN FELSEFESİ

Heidegger hayranları onun *ikinci* bir büyük eseri daha olup olmadığına dair farklı görüşlere sahiptir. Eğer varsa da, bu, 1936 ile 1938 arasında üzerinde çalıştığı fakat ancak 1989'da yayımlanan Nietzsche dersleri ya da *Beitrage Zur Philosophie (Wom Ereignis)*'tir *[(Olayın) Felsefeye Katkılar]* ve tek aday da bu değildir. Ne var ki, iş onun başyapıtına geldiğinde, hemen herkes hemfikirdir: Bu eser elbette *Varlık ve Zaman*'dır.

Varlık ve Zaman, Platon'un *Devlet*'i veya Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi* ile olmasa da Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* ile mukayese edilebilecek bir çalışmadır. Şimdiye dek kaleme aldıkları arasında en büyük etkiyi yaratan da bu çalışmasıdır: Teologlar, psikologlar, filozoflar ve hatta sosyologlar üzerinde derin bir iz bırakmıştır. *Varlık ve Zaman*, Heidegger'in önceki yıllarında yaptığı okumaların, verdiği derslerin ve düşüncelerin sonuçlarını aydınlatır, billurlaştırır; ayrıca, *Varlık ve Zaman*'dan ciddi ölçüde farklı olan ve fakat ondan bağımsız olarak kavranamayacak daha

sonraki çalışmalarına da ışık tutar. Aynı zamanda şimdiye dek yazılmış en zor kitaplardan biridir. Hem metnin genel yapısı itibariyle, hem de başta Alman olmayan okurlar için büyük bir sorun teşkil eden dili nedeniyle.

Eserin temel savı kabaca şöyle özetlenebilir: Daha önce de sorulan fakat çoktandır unutulan "Varlık Nedir?" sorusu yeniden sorulmalıdır. Bunu yapmak için de, bir varlık veya mevcudiyeti ele almamız gerekir ki bu da doğal olarak insan varlığı veya "Dasein" olacaktır; çünkü bu soruyu soran bizzat bu varlıktır ve varlığa dair önyargısal bir kavrayışa sahiptir ve eğer onu dikkatle kullanırsak, sorunun yanıtını bulmamızda bize rehberlik edebilir. O nedenle, kitabın ilk bölümü, Dasein'ın temel olarak "dünya-içinde-var olduğu"nu ve onun varlığının da "kaygı" olduğu savının ileri sürüldüğü "Dasein'ın temel bir önçözümlemesi"ne ayrılmıştır. Heidegger ikinci bölümde ise ilk bölümde yalnızca örtük bir biçimde değindiği Dasein'ın zamansallığı temasını işler. Dasein esas olarak zamansaldır: kendi ölümüne doğru ilerler; yaşamına azim ve kararlılıkla bir bütün olarak bakar ve tarihseldir. Dasein'ın varlığı ile zamansallık arasında derin bir bağ bulunur. Aslında, *Varlık ve Zaman*'da ayrıca Dasein'dan tamamen bağımsız olarak Varlık ve onun zamanla ilişkisi üzerine bir üçüncü bölüm daha yer alacaktı. Fakat bu bölüm asla ortaya çıkmadı; ancak, *Varlık ve Zaman*'ın yedinci baskısının (1953) önsözünde, Heidegger varlık ile oluş, tezahür ve yükümlülük arasındaki aykırılıklara değinir ve bizi yine kendisine ait *Einführung in die Metaphysik (Metafiziğe Giriş)* (1953'te yayımlanmış olup 1935'te verdiği derslere dayanır) kitabına yönlendirir. [Heidegger, *Varlık ve Zaman* taslağının



Heidegger'in okul yılları, 1899 civarı.

kenarına yazdığı notlardan anlaşıldığı kadarıyla, bu kayıp üçüncü bölüm olan *Grundprobleme der Phänomenologie*'ye *(Fenomenolojinin Temel Problemleri)* (1927, 1975) atıfta bulunacaktı. Ne var ki, bu çalışma da tamamlanmamıştır ve öngörülen konuların yarısı bile işlenmeden kalmıştır.] *Varlık ve Zaman*'ın ayrıca üç bölümden oluşan ikinci bir cildi daha olacaktı ve bu ciltte de sırasıyla Kant, Descartes ve Aristoteles incelenecekti. (Heidegger felsefe tarihinde geriye doğru ilerlemeyi tercih ediyordu: Bir filozofun hakiki yüzü, örtük bir biçimde bağlı olduğu öncülünün hakiki yüzünü göstermek için ifşa edilir, ki aynı uygulama bu öncülü önceleyen için de geçerlidir...) Bu bölüm de yayımlanamamış olmakla birlikte, diğer çalışmaları ve dersleri, bu kısmın hedeflenen içeriğine dair birinci bölümün eksik kısmıyla karşılaştırıldığında çok daha kapsamlı bir resim sunmaktadır.

Şu ana dek *Varlık ve Zaman*'a dair ortaya konan bu kısa bilgiler bile çeşitli soru işaretleri doğurmaya yetiyor. Varlık üzerine nasıl bir soru sorulabilir ve bu soruyu sormak neden bu kadar önemli? Dasein nedir ve varlık sorusuyla olan ilişkisi nedir? Zaman ve zamansallık neden Dasein ve varlık için bu kadar can alıcı bir önemdedir? Heidegger eksik olan bölümlerde Varlık ve Zaman'a dair ne gibi önermelerde bulunacaktı ve daha sonraki çalışmalarında söyledikleriyle bunun bir ilişkisi var mıydı? Takip eden bölümlerde hem bunların hem de başka soruların üzerinde durulacak.

III. Bölüm

VARLIK

Neden varlık? Bir kere, "varlık" kavramı çeşitli çelişkilere gebedir. Bunlardan en önemlisi de "bilgi" ve "bilim" ile olan çelişkisidir. Hem Heidegger'in çağdaşları hem de daha önceki pek çok filozof –başta Kant'ın izinden gittiklerini açıklayanlar olmak üzere– esas olarak epistemoloji veya bilgi kuramı üzerinde durmuşlar ve "Neyi bilebiliriz?" ile "Bilimin temelleri nelerdir?" gibi sorular sormuşlardır. Heidegger epistemoloji yanlısı değildi; şöyle demişti: "Bıçağınızı mütemadiyen daha keskin hale getirir fakat asla kesmeye yetecek kadar keskinleştiremez" (lviii. 4). Bilgi, özellikle de sistematik bilimsel bilgi, bir yanda bir bilen, beri yanda hakkında bilgi sahibi olunan bir nesne veya nesnelerin olduğu bir ilişki, bir bilme durumu içerir. Heidegger'in epistemolojiye mesafeli yaklaşmasının nedeni de işte bu üç öğedir.

İlk önce bileni ele alalım. Bilen nedir? Ele aldığı konuya bütünüyle tarafsız ve kuramsal bir bilgiyle yaklaşan saf bir özne mi, yoksa, ele aldığı konuya belirli bir mekân ve belirli bir zaman içinde pek çok farklı ilişki ve tutum

doğrultusunda yaklaşan taraflı biri mi? İkinci olarak bilmek. Neden bilmek? Bilmek, dünyada olan şeylere dair kurduğumuz pek çok ilişkiden yalnızca bir tanesi; hatta kişinin kariyerinde ilerledikçe ve sonrasında giderek seyrekleşen bir ilişki olarak ne ilki, ne de nişanlınız veya evinizin kapısını açan anahtara karşı tutumunuzu belirleyecek kadar belirleyici bir önemi var. Peki, o zaman bilgi nasıl oluyor da diğer bazı şeylere karşı tutumumuzda belirleyici olabiliyor? Ve bilmek tam olarak neye bağlı? Bilmek dediğimizde çoğun ondan tek tip bir şeymiş gibi bahsetme eğilimindeyizdir; sanki elektronlara dair bilgimizle tarihsel olaylara dair bilgimizi aynı biçimde elde ediyormuşuz gibi. Veya durumun böyle olmadığını fark ettiğimiz anda, tıpkı Descartes'ın da yaptığı gibi, boyutlar ve maddesel parçacıkların hareketleriyle ilgili kesin sonuçlar sağlamayı garantileyen ideal bir bilgi formu öneriyoruz. Ancak, bu da, örneğin tarihsel olaylar söz konusu olduğunda işe yaramıyor ve zaten bu nedenle de bilinebilir nesneler dünyasının dışında tutulurlar. Madem bu yol uygun değil, o zaman, çoğu varlığa dair bilgi edinebilmemiz kısmen onların doğasına veya varlığına bağlı olacaktır. Tarihsel olaylara dair bilgimizi farklı, elektronlara dair bilgimizi farklı yollarla elde ederiz: Elektronlarla ilgili bilgi edinmek için tarihi belgeleri incelemeyiz veya Napolyon'u bir laboratuvarda tespit etmeye çalışmayız. Bunun nedeni de tarihsel olayların elektronlardan farklı bir varlığa sahip olmalarıdır. O halde, bilgi üzerine bir şeyler söylemeden önce, bilinen nesnelerin doğaları veya varlıkları üzerinde durmalıyız.

Nesneler veya varlıklar çeşitli sınıflara ayrılırlar: Sayılar, bitkiler, yıldızlar, hayvanlar vb. Bir varlık sınıfı sıklıkla

belirli bir bilimsel disiplin alanına girer. Örneğin, bir astronom yıldızları, bir botanikçi de bitkileri inceler. Eğer bir filozof da bilgiden ziyade varlığı inceleyecekse, uzmanlık bilgisi sahibi olmadan yüzeysel bir biçimde de olsa, ayrıca yıldızları ve bitkileri de incelemesi gerekmez mi? Elbette hayır. Bu, bir filozofu, Heidegger'in bile dudak bükeceği bir seviyeye düşürmekle kalmaz, aynı zamanda fen bilimlerinin nesnelerine dair öncel ve asli bir meselenin de göz ardı edilmesine neden olur. Peki, varlıkları bu şekilde sınıflara ayırma işine ilk nasıl başladık? Dünya kendini bize asla açık bir kitap gibi sunmaz. Yıldızlı bir gecede iki âşık el ele çimenler üzerinde yürürken, kendilerinin ve çevrelerinin bir jeolog, botanikçi, meteorolog için ayrıldığını düşünmezler; hatta her ikisi de bu disiplinlerden gelen kişiler olsalar bile. Şu da var ki, bir zamanlar fen bilimleriyle onların nesneleri arasında şimdiki gibi çok net sınırlar yoktu. Öyle ki, yakın bir zamanda bile biliminsanları ele aldıkları kimi konuları yeniden tanımlamışlardır: Sınırlar yeniden çizilir, bu sınırlar dahilinde olana dair yeni bir bağlam oluşturulur, ele alınan nesnelere dair yeni bilme yöntemleri geliştirilir ve eski olanlar terk edilir. Peki, tüm bunları uygulayan bir biliminsanı, varlığa dair mevcut bir yaklaşımı yansıtmış olmuyor mu; ve bu yansıtma da herhangi bir bilimsel çalışmanın en nihayetinde temelini oluşturmaz mı?

Ne var ki, bu durum karşımıza bir başka mesele çıkarıyor. Eğer ki bu biliminsanı en azından derin düşünebilme yetisine sahip biriyse, yenilikçi olan ile kendi konusunun varlığı üzerine zaten düşünüyorsa, o halde, burada filozofun payına nasıl bir rol düşer? Bu meseleyi neden biliminsanına bırakmaz? Heidegger'in iddiasına göre, bunun

nedeni, varlıkların pek çok "mıntıkası" olmasına karşın biliminsanının bunlardan yalnızca bir tanesine odaklanıyor olmasıdır; bir biliminsanı, yansıttığı yüzeyin arka planı olsun, diğer bilim dallarının nesneleri ve yazılmış pek çok farklı makale olsun, kuramsal bilimler dahil pek çok etkeni gözardı etme eğilimindedir. Dolayısıyla, varlığın doğasına veya varlığa dair safi genel bir verisel kavrayış gözetmesi nedeniyle, varlığın yalnızca belirli bir alanına ışık tutabilir.

Varlığın farklı anlamları

Heidegger varlıklar veya fen bilimleri üzerine olan bilgimizden ziyade, bizzat varlıklara odaklanmamız konusunda bizi ikna etmiş olabilir. Ancak, Heidegger'in "varlık"ı salt bilgiyle değil, aynı zamanda "varlıklar" ve "mevcudiyetler" ile de çelişiyor. Neden varlıklar değil de varlık? "Olmak" fiilinin öteden beri farklı kullanımları ya da algılanış biçimleri olduğunu biliyoruz: Varoluşsal, yüklemsel ve kimlik bildiren. Peki, neden bunun tüm bilimler içinde en asli ve belki de tek felsefi soru olarak merkezi bir önem taşıdığını varsayıyoruz? Biliminsanı belli varlıkların *olduklarına* (varoluşsal "olmak") ve *ne* olduklarına (yüklemsel "olmak") karar verebilir. Peki, biliminsanı bu konuda daha fazla ne yapabilir veya filozof ne yapmalıdır? Ne var ki, Heidegger'e göre, varlık kesinlikle hafife alınmaması gereken bir konu. Bunun nedenini anlayabilmek için, önce onun Brentano'nun Aristoteles üzerine kitabında bulduğu, sonra da bizzat Aristoteles'inkinden incelediği "varlığın farklı anlamları"na bakmamız gerek.

Aristoteles'e göre, "olmak" fiili birçok düzlemde muğlaktır. Bir şeyin falanca ya da filanca olduğunu söylediğimizde, onun ya gerçekten öyle olduğunu ya da öyle olma olasılığı olduğunu ima ederiz. (Aristoteles'e göre, gerçeklik mantıksal olarak olasılığa önceldir.) Yine, "olmak" bazen de "hakikat veya mevcut durum" ile eşdeğerdir. Ne var ki, "olmak" fiilinin anlamı, hangi mevcudiyet kategorisine uygulandığına göre değişkenlik gösterir. Aristoteles'e göre on kategori vardır: Bunların en önemlisi tözken, diğerlerinin nitelik, nicelik, bağıntı vb. gibi öğeleri ait oldukları töze bağlıdır. Var olan her şey bu kategorilerden birine aittir ve, dolayısıyla, varlıklar belirli cins veya sınıflara ayrılırlar. Aristoteles'e göre töz en tepededir. Varlıklar tek başlarına bir cins oluşturmazlar, çünkü "var olmak" bir belirsizlik içerir: Bir tözü ele alalım, örneğin bir at, yalnızca *varken*, bir nitelik ise, örneğin onun kahverengi olan rengi, *atın* rengidir ve dolayısıyla varlığı da ait olduğu töze bağlıdır. Birincisinin sınırları muğlak veya tartışmalı bir ifadeyle belirlenemez: Örneğin, bir hayvan türü olarak atlar tek bir cinstir; oysa "at" sözcüğü hem hayvanları, hem de atlıkarınca ve at sineği gibi başka anlamları da kapsıyor olsaydı, o zaman, burada hakiki bir cinsin varlığından değil, yalnızca farklı anlamlara gelen bir ismin altında birleşen alakasız bir dizi varlıktan bahsetmiş olurduk. "At" ile "varlık" arasındaki farkı oluşturan, at sözcüğünün farklı anlamları arasındaki özel bir ilişkiden ziyade, tarihsel koşullar ve yüzeysel anıştırmalar vasıtasıyla "varlık"ın farklı anlamlarının birbiriyle sistematik ve belirgin ilişkisidir; Aristoteles bu bağlamda bazen bir "analoji" birliğinden söz ederdi. Farklı anlamları dahilinde varlık her koşulda



3. 1912'nin ilkbaharında Heidegger.

tek bir inceleme konusu oluşturabilecek bir bütünlüğe kavuşturulabilir; öyle ki, bazı "at" cinsleri tek başlarına at türünü oluşturmazlar.

Tarihin ilerleyen dönemlerinde varlık üzerine daha geniş kapsamlı ve detaylı şeyler söylendi; örneğin, Aristoteles'te, varoluş olarak töz ile varlık arasındaki ayrım Ortaçağ'daki kadar açık seçik değildi. Buraya kadar anlattıklarımızdan sonra artık sahneyi Heidegger'e bırakmanın

zamanı geldi. Heidegger, Aristoteles ile "varlık"ın farklı anlamları konusunda olmasa da, farklı varlık biçimlerinin var olduğu konusunda hemfikirdi. Heidegger, *şu* bir şeyin var olduğunu belirten "şu"-olmaklık, o şeyin ne olduğunu gösteren "ne"-olmaklık olgusuna ek olarak, bir üçüncü terim daha geliştirdi: Varlığın varlık durumunu, halini veya tipini belirleyen "nasıl"-olmaklık. Sözgelimi, eğer şimdilik Aristoteles'in belirlediği kategorilerin sınırları içinde kalırsak, o zaman, ilkin elimizde atların var oldukları olgusu, ikinci olarak da atları diğer hayvanlardan ve genel olarak diğer tözlerden ayıran özellikleri ve son olarak da onun başka bir kategoriye ait bir varlık değil de, bir töz olduğu olgusunu ifade eden onun varlık durumu. Eğer Aristoteles'in çizdiği sınırlar dışında bir örnek verecek olursak, sözgelimi bir matematikçi sayıların "nelik"ini araştırıyorsa, bu durumda şunu yapması gerekir: Her çift sayı, iki tek sayının toplamından mı oluşuyor? Bir filozof ise sayıların varlığı, onların durumları veya varlık biçimleri üzerine kafa yoracaktır (cf. xxii. 8, 43; xx. 149). Bu durumda, örneğin Husserl gibi bir filozof, sayıların fiziksel ya da psikolojik varlıklar olmadıklarını, onların "gerçek" olmaktan ziyade "ideal" varlıklar olduklarını söyleyecektir. Bu doğrultuda onların varlık durumları bir gerçeklik değil, bir düşüncellik olacaktır.

Aristoteles'e karşı Heidegger

Madem Aristoteles ve onun mirasçıları varlık meselesi üzerine onca araştırma yaptı, Heidegger'in tüm bunlara

ekleyebileceği bir şeyler var mıydı? Heidegger'e göre, bir filozof, dogmaya dönüşmüş öğretileri doğru bile olsalar kabul etmemeliydi; öğretinin ilk çıkış kaynağına geri dönmeli ve en baştan yeniden düşünmeliydi. Ne var ki, devralınmış bir öğretiyi de salt yeniden düşünerek onu ancak belli bir yere kadar değiştirebilirsiniz. Bu bağlamda da, Heidegger, Aristoteles'e birçok noktada karşı çıkar. Özellikle de şu hususta: Aristoteles pek çok kategori belirlemiş olsa da, gerçekten var olan varlıklar, varlığın, her şeyin –Tanrı, insan, bitkiler, hayvanlar, heykeller ve keskiler dahil– nitelik, nicelik, bağıntı vb. şeylere sahip birer töz olduğuna işaret eder. Tüm varlıklar *vorhanden* olarak, yani "elönünde bulunmak" kavramı kapsamında ve tarafsız olarak tanımlanmış nesneler olarak görülürler. Oysa, *Varlık ve Zaman*'da, Heidegger, bunun tüm varlıklar için geçerli olmadığını savunur. Örneğin, bir çekiç, fiziksel boyutları veya özellikleri bağlamında değil, "çok ağır" veya "ideal" olarak belli bir amaca hizmet etmesi bakımından değerlendirilir. Bir âşık sevdiğine bir bitki veya botanik araştırmalara ait bir şeyi değil, bir çiçek uzatır. Hatta farklı varlık biçimleri arasındaki ayrımlar üzerinde duran filozoflar bile daha yakından baktıklarında bu varlıkların var oluşlarının belirli bir örüntü içine yedirildiğini fark edeceklerdir. Örneğin, Descartes *res cogitans*, düşünen şey veya töz ile *res extenza*, uzamlı şey veya töz arasında keskin bir ayrım olduğunu vurgulamıştır. Descartes bu yaklaşımıyla yalnızca gereçlerin ve gezegenlerin varlığını –ki her ikisi de en nihayetinde geniş kapsamlı kavramlardır– asimile etmiş olmakla kalmaz, bir yandan da düşünen şeyin ve onunla birlikte uzamlı şeyin varlığını da asimile etmiş olur; kal-

dı ki, bu şeylerin her biri her ne kadar farklı da olsa, asli birer nitelik taşırlar. O halde, şöyle denebilir mi: Orada olan veya var olan, ya da olan her şeyin aynı şekilde var olduğunu, çünkü var olmanın yüklem hamili olmak anlamına geldiğini (veya "değişkenin değeri") ve farklı olarak görünen varlıklar arasındaki ayrımın yalnızca birbirinden farklı yüklem hamilleri olmalarından kaynaklandığını söyleyebilir miyiz? Heidegger bunu şu şekilde yanıtlayacaktır: Her şey yüklem hamili değildir ve bunun böyle olduğunu varsaymak, varlığın örtük olarak homojenleştirilmesi anlamına gelecektir.

Peki, filozoflar varlıkların varlığını neden hep homojenleştirme eğiliminde olmuşlar? Heidegger'e göre, bunun bir nedeni, filozofların hep tek bir varlığa veya belli birtakım varlıklara odaklanmaları, ve bunu yaparken de bu varlıklar için bir nevi temel teşkil eden diğer bağlamlarını hariç tutmaları. Örneğin, çiviyi çakan marangozu görmezden gelirseniz, bir çekici *vorhanden* olarak, belirli özellikleri veya yüklemleri olan bir şey olarak düşünmek daha kolaydır. Dolayısıyla, yapılması gereken, varlıkların varlığını salt dünya içinde düşünmekten öte, onları çevreleyen bağlamı ve en nihayetinde bir bütün olarak dünyanın varlığını düşünmek olmalı. Varlığın neden birbirinden bu kadar farklı kollara ayrıldığını anlamak için de yine bu yöntem üzerinden gidilmeli.

Oysa, Heidegger, varlıkların veya varlığın böyle bir bütünsellik içinde düşünülebileceğini öyle bir çırpıda kabul etmemiştir. İşe her şeyden önce insan varlığını, yani Dasein'ı soruşturmakla başlar.

IV. Bölüm

DASEIN

Filozofların araştırmalarının merkezinde insanın olmasının elbette iyi bir nedeni var. "Neyi bilebilirim?" diye soran bir epistemologun bu soruya yanıt verirken, bilen kişinin konumu hakkında da bir şeyler söylemesi beklenir. Husserl gibi bir yandan "aşkınsal" ego, özne veya bilinç, diğer yandan bunların nesneleriyle insan arasındaki ilişkiyi inceleyen bir fenomenolog için merkezde insanın olması elbette gayet doğal. (Heidegger bu tip filozofları öznenin varlığına dair pek az şey söyledikleri için eleştirmiştir de.) Öte yandan, eğer varlık ve varlıklar üzerine düşüneceksek, insan bu bağlamda öncelikli bir konumdadır da denemez. O da diğer varlıklardan yalnızca bir tanesidir. Neden özellikle belli bir varlıkla, neden Dasein ile başlamamız gereksin? Aristoteles'in varlık üzerine bir inceleme yapılacaksa belirli bir varlığı, yani özne ve bu öznenin nedeni olan Tanrı'yı temel almak gerektiğini savunduğu doğru. Fakat, Heidegger, Aristoteles'in ontoloji ile teoloji arasındaki ilişki üzerine kurulan temellendirmesini reddetmişti

ve buna bağlı olarak da Dasein'ın paradigmatik bir varlık emsali olma fikrini, en azından açık bir biçimde savunmamıştı. Onun söylediği, "Varlık nedir?" diye soranın Dasein olmasıydı. Burada araya girersek, ne tür bir soru olursa olsun, tüm soruları soran zaten Dasein'dır. Örneğin, "Zürafalar nasıl çiftleşirler?" gibi bir soruya cevap verebilmek için öncelikle bu soruyu soran insanın varlığını mı incelememiz gerekir? Aslında, bir bakıma öyle. Çünkü bir soru sormaya ve buna yanıt vermeye girişmeden önce, her ne kadar müphem de olsa, sorunun konusuna ve yanıta hangi doğrultudan ulaşılabileceğine dair temel bir bilgiye sahip olmamız gerekir. Bu vakada ise en azından "zürafa" sözcüğünün anlamının bir sözlük veya ansiklopedide bulunabileceğini bilmemiz gerekir; ve eğer konu ilgimizi çekerse bundan da fazlasını öğrenebiliriz. Oysa, zürafalar üzerine temel bir bilgi edinmek, kendi başına belirleyici olmadığı gibi, bizim asıl sorumuzla da bir alakası yok.

Dasein de yine bu şekilde varlığa dair temel bir bilgiye sahiptir. Şayet öyle olmasaydı, o zaman, "Varlık nedir?" sorusundan da bir şey anlayamaz veya bu soruya yanıt verme aşamasına dahi gelemezdik. Varlık üzerine bu soruyu sorsun veya sormasın, tüm insanların bu konuda bir fikri, az da olsa bir bilgisi vardır. Aksi takdirde, kendi varlıkları da dahil hiçbir varlıkla ilişki kurabilmeleri mümkün olmazdı. (Heidegger yayımlanmış çalışmalarında özellikle çocuklar üzerine bu bağlamda bir şey söylemez, fakat hiç şüphesiz ilkin diğer varlıklarla etkileşime geçerek öğrenebilme yetisine sahip olan çocukların içkin bir varlık bilgisine sahip olmaları gerektiğini ve ikinci olarak da bizim çocukluğu yalnızca yetişkinlikten "yoksun" olma hali ola-

rak, yani tam anlamıyla olgunlaşmış olarak düşündüğümüz Dasein'ın tam zıttı gibi algıladığımızı söylerdi.) Fakat, yalnızca bu temel bilgiyle filozofun asıl peşinde olduğuna ulaşmak ve varlığa kavramsal bir açıklama veya kusursuz bir kavrayış getirmek imkânsız. Bu, aynı zamanda, fazlasıyla hataya açık bir mesele. Fakat, burada zürafalarda yaptığımız gibi, ilk önce temel bilgimize başvurup ardından, varlıkla yüz yüze bir karşılaşma gerçekleştirme yoluyla, temel bilgilerimizdeki olası hataları düzeltebileceğimiz umuduyla asıl hedefimize ulaşmamız da imkânsız. Çünkü varlıkların varlığı, zürafaların çiftleşme biçimlerinde olduğu gibi sınırlı, aşikâr veya bizden bağımsız değildir. Varlık, her yerdedir: Her şey olma halindedir – insanlar, çekiçler, kentler, kuramlar, gezegenler, galaksiler. Varlık hiçbir yerde değildir: Varlıklara bağlı olan ve kolaylıkla ayırt edilebilen bir özellik değildir bu; ki ayırdına varılabilse bile her daim varlık üzerine edindiğimiz temel bilgiyi dayanak almalı ve üzerinde en ufak bir değişiklik yapsak bile bizzat varlığın kendisiyle karşılaşabileceğimiz düşüncesiyle bu temel bilgiyi asla bütünüyle terk etmemeli veya aksini ispat etmeye çalışmamalıyız. Bizzat Dasein'ın varlığında olduğu gibi, diğer varlıkların varlığı da Dasein'dan bağımsız değildir: Kuramlar, sorular, gereçler, şehirler – tüm bunların hepsi insanlar tarafından üretildikleri, soruşturuldukları, kullanıldıkları ve yorumlandıkları için yine insanların varoluşlarına bağımlılardır. Dasein esas olarak dünya içindedir; yalnızca diğer şeylerle birlikte dünyada bir yer işgal etmesi anlamında değil, ama diğer mevcudiyetlerle onların bulundukları bağlam olan "çevre" veya "bizi çevreleyen dünya"yı biteviye çözümlemesi ve onunla ilişki kurması

anlamında da. Şöyle de denebilir: Dünyanın bir varlıklar yığınından öte bir bütünsellik içinde olduğu düşüncesi yalnızca Dasein ile birlikte mümkündür. Dasein diğer şeylerden farklıdır; o, tüm parçalarını bir araya getirdiği dünyanın tam merkezindedir. Dolayısıyla, araştırmasının çıkış noktası olarak Dasein'ı belirleyen Heidegger tek bir varlık üzerine de odaklanmamıştır; Dasein'ı soruşturmak demek, her şeyi, tüm dünyayı soruşturmak demektir.

Neden "Dasein"?

Heidegger'in Dasein kavramı hem insan varlığını hem de insanlara özgü olan varlık tipini ifade eder. Kavram, "var olmak" veya "orada olmak, burada olmak" anlamına gelen *dasein* fiilinden gelir. İsim olan Dasein ise, örneğin, Kant'ın da aralarında bulunduğu filozoflar tarafından herhangi bir mevcudiyetin varlığını ifade etmek için kullanılmıştır. Ancak, Heidegger onu yalnızca insanlar için kullanır ve isim halinin köküne, yani "orada olmak" veya "burada olmak"a vurgu yapar. Almancada genel olarak kullanılan *Da*, bağlamına göre bazen "orada" bazen de "burada" olarak çevrilir. [Heidegger, "burada"nın (*hier*) benim, yani konuşanın bulunduğu yeri ifade ettiğini, "orada" (*dort*) bahsi geçen kişinin nerede olduğunu, *da*'nın da sözlerimin muhatabı olan sizi işaret ettiğini belirtmiştir (xx. 343). Öte yandan, Dasein'ı daha çok ben olarak düşünmüştür.)] *Sein* sözcüğü fiil olarak "olmak"tır; isim olarak ise soyut anlamıyla "varlık"tır. Heidegger, her zaman olmamakla birlikte "*Da-sein*" sözcüğünü "o(bu)rada

olmak"anlamını vurgulamak için bazen tireyle ayırmayı tercih etmiştir.

Peki, Heidegger insan varlığını neden bu şekilde ifade etmiştir? Bunun nedeni, insan varlığının dünyadaki diğer canlılarınkinden çarpıcı bir biçimde ayrılmasıdır. "Dasein öyle bir varlıktır ki, onun Varlığı, Varlığı başlı başına bir mesele olarak ele alır" (VZ, 191). Diğer varlıklardan farklı olarak, belirli bir öze sahip değildir:

> Dasein'ın özü onun varlığında yatar. Buna bağlı olarak, bu varlığın karakteristikleri, şöyle ya da böyle "görünen" ve bizzat el-önünde [*vorhanden*] olan bir varlığın, el-önünde bulunan "özellikleri" değildirler; bunlar, her koşulda, onun oluşunu mümkün kılan yollardır, bundan fazlası değil... Dolayısıyla, bu varlığı "Dasein" olarak adlandırdığımızda, onun "ne" olduğunu değil (yani bir masa, ev veya ağaç için olduğu gibi değil), onun Varlığını ifade etmiş oluruz.
>
> (VZ, 42)

Bu şartlarda, Dasein'ın varlığında şöyle de bir sorun çıkıyor karşımıza: Bu varlık "her koşulda bana ait ve Dasein'dan bir şahıs zamiriyle, yani "ben" veya "sen" ile bahsedilmesi gerekiyor. Mevcudiyetlerin salt el-önünde olan varlığı ve ondan tam da bu nedenle "ben" veya "sen" olarak bahsedilmesinin zorluğu, bunlara karşı bir ilgisizlik göstergesi aslında. Çünkü, bunlar Dasein gibi kendi varlıklarının kaderini ellerine alamayacakları için, herhangi bir şey olabilmelerinin tek yolu kesin bir "ne" olduklarından geçmek zorunda. Öte yandan, bir insan, kendi karar vereceği veya vermiş ol-

duğu bir şeydir: "Dasein onun imkânıdır" (VZ, 42). Dasein, Aristoteles'in ontolojisini iki yönden çiğner. Birincisi, Dasein belirli özellikler veya "arazlar" ile donatılmış ve asli bir doğaya sahip bir töz değildir. İkincisi, Dasein'ın olanaklılığı veya mümkün olmaklığı onun gerçekliğinden önce gelir: Dasein kesin bir gerçeklik olmaktan ziyade, farklı biçimlerde var olabilmenin bir imkânıdır.

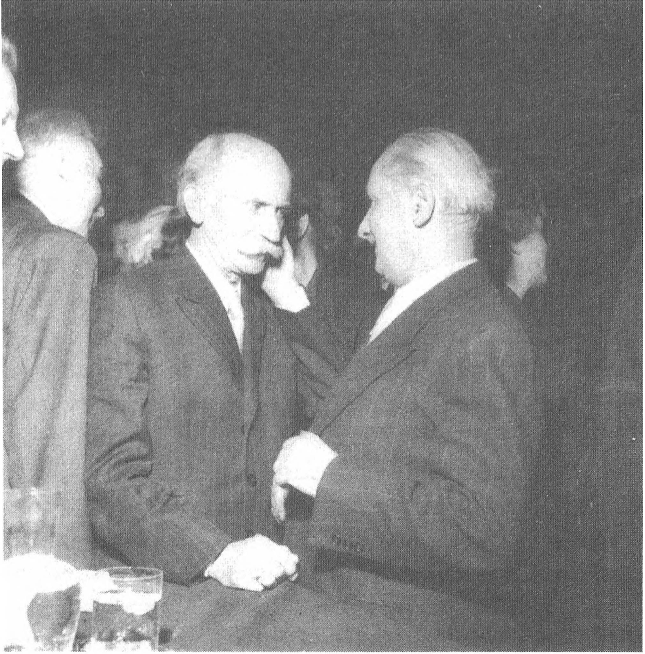
"Olmak ya da olmamak, işte bütün mesele bu"

Elbette, aklımıza hemen Hamlet geliyor. Dasein, olmayı ya da olmamayı seçmekte özgür olan bir varlıktır. Fakat, Hamlet bu sözlerle bir insanın olmak ya da olmamak dışında başka bir karar alamayan bir şey olduğunu da ima etmeye çalışmıyor. Peki, bir insanın tıpkı "bir masa, bir ev veya bir ağaç" gibi ayrıca belirleyici bir doğası olamaz mı? Olmak veya olmamak arasında bir karar verebilme yetisi dışında, muhakkak daha başka özellikleri de olmalı. Hiçbir şey salt bu özellikten ibaret olamaz; tıpkı varlığı dışında bir özelliği olmamasının imkânsız olması gibi. Her koşulda, bir insan, olmak veya olmamak bağlamında sınırsız bir güce de sahip değildir. Ölmeyi seçebilir ancak doğmayı ya da doğacağı koşulları belirlemesi mümkün değildir. O, Heidegger'in deyişiyle, bu dünyaya "fırlatılmıştır". Ne var ki, Dasein bu dünyaya bir kez fırlatıldı mı, artık olduğu şeyi beğenmediği için intihar etmek dışında, pek çok farklı seçeneğe de sahip olur ve bu da onun kendi varlığı üzerinde daha fazla kontrol sahibi olmasını sağlar. (Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da

intihardan bahsetmese de, xx. 439'dan anlaşılacağı üzere, intiharı, ölümün olasılıklılığı yanında, uygunsuz veya "gayri sahih" bir tepki olarak görüyordu.) Dolayısıyla, verdiğim karar olmak veya olmamaktan öte, nasıl olmakla ilgili olacaktır. Burada "nasıl olmaklık" ile "varlık biçimi, hali veya durumu" gibi ifadelerin farklı bir kullanımı çıkıyor karşımıza. Şimdiye dek bir varlığın yalnızca ve yalnızca tek bir varlık biçimi olduğunu varsaydık, ama şimdi Dasein'ın var olma biçiminde çok farklı varoluş biçimlerinden birini seçebilme yetisine sahip olduğunu da görebiliyoruz. Bir rahip, bir doktor veya bir filozof olmayı seçebilirim. "Ben neyim?" sorusuna düzgün bir yanıt verebilmek, kendimi tarafsızca yorumlamaktan çok, nasıl olacağıma dair verdiğim bir karar haline dönüşmekte; ki bu çok daha önceden vermiş olduğum bir kararın onaylanması anlamına gelse bile. Heidegger tüm varlıklar arasında yalnızca Dasein'ın *var olduğunu* veya bir *varlığa* sahip olduğunu söyleyerek bu özel niteliğin altını çizer. *Existieren* fiili ile *Existenz* adı Latince kökenlidir ve sözcük anlamları da sırasıyla "dışarıda durmak" ve "dışarıda duruş" anlamlarına gelir. Dasein da, diğer varlıklardan farklı olarak, kendi varoluş biçimlerini yaratarak dışarı doğru çıkar. Dasein'ın bu özelliği öylesine hayatidir ki, Heidegger burada diğer varlıkları incelerken kullandığımız "kategoriler" yerine Dasein'ın temel özelliklerini belirlemek için "eksistansiyeller"den [*Existenzialien*] bahsetmemiz gerektiğini söyler.

Peki, Dasein'ın bir "nelik"ten, "özellikler"den tamamen yoksun olduğunu, fakat sadece kendindeki "olanaklılık"tan oluştuğunu iddia etmek biraz abartılı değil mi? Belki de bir rahip, bir doktor veya bir filozof olamayacak

kadar aptal biriyimdir. Belki, tamamen kendi isteğim dışında kel kalacağım ve saçımı tekrar uzatmak gibi bir olanağım da olmayacak. Pek çok insanın kendine özgü, diğer varlıklardan onları farklı kılan ayırt edici fiziksel ve biyolojik bir yapısı vardır ve bu yapıyı da ancak bir yere kadar değiştirebilir. Kimi filozoflara göre de insanın ayırt edici özelliği onun rasyonel olmasından ileri geliyordu ve onu



4. Heidegger Münih Akademisi'ndeki bir konferansta Manfred Schröter ile birlikte, 1953.

rasyonel hayvan olarak tanımlıyorlardı. Heidegger'in iddiası, elbette, Dasein'ın ne isterse ona dönüşebileceği değildir. Yapabileceklerimi belirleyen, sınırlayan şey koşullardır: "Varoluşsallık her daim olgusallık ile belirlenir" (VZ, 192). Öte yandan, bulunduğum koşullar ve durumum asla yalnızca "el-önünde olan özellikler"den ibaret değildir: Onlara her zaman farklı şekillerde tepkiler verebilirim. Eğer kel olursam, kel olduğumu kabullenmeyebilir ve başımda tek bir telin bile eksik olmadığında ısrar edebilirim; kelliğimden başka bir şey düşünmez olup çaresizliğe de sürüklenebilirim; bir peruk takabilirim veya hiç umurumda bile olmaz; ya da kelliğimi gururla taşır, onunla övünür ve belki de harika bir âşık veya başarılı bir aktör olma yolunda onu lehime kullanabilirim. Bunlardan hangisini seçeceğimi de kelliğim değil, özgür irademle kendim belirlerim.

Gayri sahihlik ve "onlar"

Peki, bu seçimde gerçekten özgür bir irade var mı? Kelliğin fark edilebilir, pek de tercih edilmeyen ve kişinin buna karşılık bir şeyler yapmasını gerektiren bir özellik olmasının nedeni, benim başlatmadığım kimi toplumsal âdetlere dayanır; ve, elbette, yapılacaklar da bunlara göre belirlenir. Bir peruk takmak makûl bir tepkiyken, başkalarından farklı görünmek istemediğim için herkesin saçını tıraş etmeye kalkışmam kabul edilemez. "İnsan böyle şeyler yapmaz," diye düşünür ve dolayısıyla bunu bir seçenek olarak görmem, hatta aklımdan bile geçirmem. Dolayısıyla, "onlar", "o" veya "biz" böyle şeyler yapmadığımız için,

kimi seçenekleri değil uygulamak aklıma bile getirmediğim için, benim durumum "sahihlik"ten çok "gayri sahih" bir durum ve kararım da aslında "ötekiler"e ya da, daha doğrusu, isimsiz "onlar"a göre şekillenir.

Heidegger'in "sahih" için kullandığı sözcük *eigentlich* ve günlük Almancada "gerçek" veya "has" anlamlarına geliyor. Bu sözcükten de *Eigentlichkeit*, yani "sahihlik" kavramını türetiyor. "Gayri sahih" ise *uneigentlich* olup, genellikle "birebir olmayan, temsili" anlamına geliyor; "gayri sahihlik" ise *Uneigentlichkeit*. Dasein, bazen sahih, bazen de değil. Peki, Heidegger gerçek Dasein'ın, gerçek insanın sadece sahih olan Dasein olduğunu mu ima ediyordu? Hayır. Heidegger *eigentlich*'i *eigen* ile, "kendine özgü" ile ilişkilendirir; kullanıldığı bazı bağlamlara gelirsek, "kendine ait bir odası olmak", "kendi aklını kullanmak" ve "kendi kendinin efendisi olmak". Sahih olmak kişinin *kendine* karşı hakiki olması, *kendi kendine ait* olması, *kendi* bildiğini yapması anlamlarına gelir.

Peki, bu durumda gayri sahih olmak ne demektir? Eğer kendime ait olmasaydım, kimin aklına sahip olurdum, kimin kişisi olurdum? "Kendine özgü"nün karşıtı genel olarak "ötekiye ait"liktir; *eigen*'in karşıtı *fremd*'dir (yabancı, "ötekine ait"). Bir başka kişiye veya gruba onların yaptıklarını yaparak ve onların düşündüklerini düşünerek öykünebilirim – Heidegger'e, eşime veya akademideki meslektaşlarıma. Fakat, Heidegger'in düşüncesine göre, asıl yaptığım "*onlar*"ın yaptıklarını ve düşündüklerini uygulamaktır. Heidegger, burada, "kişi kendinden sorumludur"dakine benzer biçimde Almanca bir zamir kullanır: *Man*, "kişi". Fakat, İngilizcede, Almancadakin-

den farklı olarak, genellikle "biz", "onlar", "sen veya insanlar" şeklinde kullanılır. Heidegger bu zamiri alır ve belirli bir ad haline getirir: *das Man*, "o" veya "onlar". "Onlar" ötekilerdir, fakat, aynı zamanda "onların" yaptıklarını, düşündüklerini, hissettiklerini yaptığım, düşündüğüm ve hissettiğim için beni de kendi içinde barındırır. Burada kastedilen ötekiler belirli değildir, daha ziyade hem herkestir, hem de hiç kimse. Ben bunları İngilizce yazıyorum çünkü bu durumda *kişi* böyle yapar. Cenazelerde yas tutuyorum, çünkü *kişi* bu durumda böyle yapar. Ben "onlar"a riayet ettiğim sürece de kendime ait bir kişi değil, *das Man*, yani "onlar" olurum: "Gündelik yaşamında Dasein'ın Benliği "onlardır" ve bunu *sahih Benlik*'ten ayrı tutarız" (VZ, 129). Dasein, edimlerini *kişi* bu durumda bunu yapar diyerek gerçekleştirdiği sürece gayri sahih olacaktır. Kendi kararlarını verdiği müddetçe de sahih olacak, kendine ait olacak ya da kendine karşı dürüst olacaktır. Sahih olmak demek ille de egzantrik olmayı gerektirmez. Kişi genel davranışlara sahih bir seçimle riayet edebileceği gibi, egzantriklik de pekâlâ gayri sahih olabilir.

Öte yandan, gayri sahihlik her zaman bir kusur da değildir. Çoğumuz pek çok zaman bu durumda oluruz; zaten gayri sahih olmadan karar almamız da pek mümkün olmazdı. Bir dile sahip olmasaydım, ki bu durumda İngilizcedir söz konusu dil, bir kitap yazmaya karar veremezdim. Asıl okur kitlemin anadilinin de İngilizce olduğunu düşünürsek, İngilizce yerine acaba antik Yunanca mı yazsam, soldan sağa mı yoksa sağdan sola mı yazsam, ya da, "iyi" sözcüğünü "kötü" anlamında mı kullansam gibi düşüncelerim de olmadı hiç. Beri yandan, İngilizce kullanmak

durumunda olmam başkalarının kullandığı cümlelerin aynılarını, klişe tabirleri veya genelgeçer ifade kalıplarını kullanmamamı da zorunlu kılmıyor. Çünkü, eğer bunu yapar, kendi düşüncelerimi tasarlamaz veya bunları ifade edecek özgün ifadeler geliştirmeye çalışmazsam, o zaman, yine gayri sahih olurum. Benim gayri sahih oluşumun uygunsuz kaçması bir yana, buradaki asıl mesele şu: Gayri sahih olduğumu varsayalım, bu durumda, kendi varlığımı kendim seçmemiş mi oluyorum? Heidegger'in yanıtına göre, eğer gayri sahih isem, eğer kararlarımı "onlar"a göre alıyorsam, dolaylı olarak da olsa karar yine bana aittir. Kendi seçimim üzerindeki hakkımı ne zaman istersem geri alabilirim; tabii bunu yapmak o kadar da kolay değil fakat mümkün. Ve eğer kendi kararımla gayri sahih olmaktan sıyrılabilirsem, o zaman, bunu yapamadığım durum da, her ne kadar dolaylı da olsa, bundan sıyrılmamamı engelleyen bir karar almama bağlı olacaktır. Dolayısıyla, Dasein'ın gayri sahihliği, Dasein'ın "var olmadığı", yani kendi varlığını ortadan kaldırdığı anlamına gelmez.

Dasein ve beden

Peki ya bedenimiz? Beden, her insanın sahip olduğu kesin ve kaçınılmaz bir "nelik" değil mi? Elbette, bedenim salt bir "nelik"ten ibaret değil: Bedenimi kullanarak ya da doğrudan bedenime pek çok şey yapabilirim. Kaldı ki, her insan bir cismaniliğe sahip olmalıdır; ve her insan bedeninin de onun canlı kalmasını sağlayan, ayrılmaz veya kökten bir biçimde değiştirilemeyecek merkezi bir biyolojik

çekirdeği vardır. Heidegger'in Dasein'ının da cismani bir Dasein olduğu açıktır; salt bir ego veya psikolojik bir özneden ibaret değildir o. Fakat, Heidegger beden üzerine pek az şey söyler. Diyelim ki, niyetim insan bedenini tarif etmek. Peki, bunu nasıl yapacağım? Onu, yürümesi, konuşması, alet kullanması vb. yaşayan bir insan bedenine has özellikleri bağlamında değil de bir kadavraya özgü veya diğer hayvanlarla ortak özellikleriyle tarif etmeye çalışabilirim. Fakat, bu durumda Heidegger itiraz edecektir; çünkü bedeni bu açıdan ele alırsak, varlığı bütünlüklü bir insan oluşturabilmemiz için, üzerine onu bir kadavradan veya insan olmayan bir hayvandan ayıran bir şeyler daha eklememiz gerekecektir –örneğin, bir ruh veya rasyonellik– ve bu durumda insan varlığının birliğini yitirmiş olacağız, ya da en azından bu birliğin ilkin nasıl ortaya çıktığını açıklamamız gerekecek. Ve şu da var ki, kişinin kendi bedenine bu şekilde yaklaşması sıradışı ve pek de doğal olmayan bir durum. Kendimizin veya başkalarının farkına varmak için önce taş ve toprak, sonra canlı birer organizma, sonra birer hayvan ve en nihayetinde insan olduğumuzu düşünmeyiz. İşe önce, en azından yetişkin olduğumuzda, kendimizi bütünüyle bir insan olarak görerek başlar ve kendimizi birer hayvan veya beden olarak düşünmeden önce, özgül bir soyutlama yapma gereksinimi duyarız. Dolayısıyla, bir filozof da bedeni ele almadan önce Dasein'ı, yani, tıpkı "Varlık nedir?" sorusu gibi "Bu beden nedir?" sorusunu soran insan varlığını bütünsel olarak düşünmelidir. Ne var ki, Dasein'a baktığımızda eğer dikkat çeken herhangi bir aksaklığı yoksa onun bedenini görmezden gelir, ona ilgi göstermeyiz. G. E. Moore bir gün ellerini havaya kaldırmış

ve şöyle demiş örneğin: "İki elim olduğunun farkındayım." Öte yandan, genellikle hiç kimse elleriyle ilgili bu tür bir iddiada bulunmaz ya da buna dikkat bile etmez. Bizi ilgilendiren, daha ziyade, elimizle ne yaptığımızdır; elimizle tuttuğumuz kalem daha çok ilgimizi çeker veya üzerine yazdığımız kâğıt ya da asıl önemlisi ne yazdığımızla ilgileniriz. Beden fazla göze çarpmaz. Oradadır ancak Dasein'ın yaptıkları söz konusu olduğunda arka planda kalır. Beden, Dasein'a eklenen veya Dasein'ın eklendiği bir şey değildir. Heidegger'e göre, beden olmaksızın da var olduğu düşünülen ruh veya ego, ya da, normal bir insanınkinden farklı türde bir cismanilikten ziyade Dasein için şart olan bir şey varsa, o da bedensel bir formdur. Dasein'ın doğası ve yetileri –bunlara yazılım da diyebiliriz– ile onun donanımsal özellikleri arasında vazgeçilmez, sıkı bir bağ vardır. Gelgelelim, Heidegger için yazılım donanımdan önceliklidir.

Dasein ve ruh

Heidegger'in sorgulayan, seçim yapan ve kendi kendini üreten insanı, yani Dasein'ı başlangıç noktası olarak ele almasının iyi bir nedeni vardı elbette; ister bir biyolog, ister bir tarihçi, ister bir zanaatkâr olalım, hepimizin başladığı nokta aynı ne de olsa. Fakat, öte yandan, Dasein'ın insana ait özelliklerden yalnızca bir tanesi olduğunu ileri sürerek buna karşı da çıkabiliriz: Bunlar salt biyoloji olmayıp aynı zamanda psikoloji ve Alman filozofların genellikle "tin" (*Geist*) dedikleri ya da "tinsel" dedikleri özelliklerdir – bilimler, kuramlar, sanat eserleri ve hatta oluşturdu-

ğumuz toplumsal ve siyasal yapılar gibi. Peki, Heidegger bunları görmezden mi geliyordu? Elbette hayır. Bunların hepsi kapsam dahilindeydi fakat yalnızca Dasein'ın varlık biçimleri olarak. Heidegger tek başına ne bütünüyle içsel psikolojik bir âlemin varlığını, ne de mantıklı ve matematiksel varlıklardan meydana gelen herhangi ideal bir âlemin varlığını kabul eder. Heidegger, Dasein'ın varlığından mantık, psikoloji ve epistemoloji gibi disiplinleri tamamen dışlamayan, fakat daha geri planda tutan sağlam bir gerçeklikle bahseder. Dasein, en dalgın ruh halinde olduğu veya en derin duygularını yaşadığı anlarda bile, çevresindeki dünya ve diğer varlıklar ile bağlantısını asla bütünüyle koparmaz. Bilimsel kuramlar, hatta mantık ve matematiğin hakikatleri bile Dasein'ın varlığının biçimleri, onun dünya içindeki varlığının biçimleridir.

V. Bölüm

DÜNYA

Heidegger, Dasein'ı ilkin onun "gündeliklik"i içinde ele alır. Dasein sahip olduğu yetileri gündeliklik halindeyken sürekli kullanmaz. Çok büyük kararlar almaz ya da genel olarak kendi ölümüne derinlemesine kafa yormaz. Her şeyden öte, kendi durumu üzerine filozofların yaptığı gibi kavramsal biçimde düşünmez. Heidegger de felsefe yapma yetisini açıklayabilmek için, gündelikliğin ötesine geçmeli ve bunu yapabilmek için de öncelikle bu gündeliklik üzerine düşünmeliydi. Öte yandan, filozof da hepimiz gibi bir insan olduğuna göre, o da zamanının çoğunu bizler gibi bu gündeliklik içinde sürdürmek durumundadır. Dasein'ı mütemadiyen felsefi soruşturmalarla meşgul bir varlık gibi tarif etmek ciddi bir hata olurdu. Her koşulda, Dasein'ın gündeliklik içindeki özelliklerinin çoğu, daha yüce anlarında sahip olduklarıyla müşterektir.

Dasein, gündeliklik içinde veya değil, bu dünya içindedir. Taşlar, ağaçlar, inekler ve çekiçler de bu dünya içindedirler. Ve Dasein'ın dünyadaki varlığının onların-

kinden bir farkı yoktur. Fakat, Dasein başka bir anlamda daha bu dünyadadır; öyle ki, diğer varlıklarda ve hatta ineklerde bile bulunmayan bir anlamda. Dasein, bir taş, bir ağaç veya bir ineğin aksine, dünyanın farkındadır, onu bilir; hem kendisinin hem de dünyadaki şeylerin farkındadır ve bunun kaynağı da onun "varlık anlayışı"nda saklıdır. Dasein yalnızca kendi zihinsel durumunun farkında olmakla yetinen, içe dönük bir özneden ibaret değildir. Şayet öyle olsaydı, kesin bir "nelik"e sahip olur, bu dünya içinde olmaz ve hatta bu dünya içinde olmaya ihtiyaç da duymazdı. Eğer Dasein'ın kendine özgü, sınırları belirli bir doğası olsaydı ve en azından bir ölçüde kendi kendini yaratıyor olmasaydı, o zaman, ikamet edeceği bir dünyaya da gereksinim duymazdı. Oysa, Dasein salt var olabilmek veya kendi karakteristik biçimleriyle var olabilmek için, etkileşime geçebileceği başka varlıkların olduğu bir dünyaya gereksinim duyar.

Peki, Dasein'ın dünyası nasıl bir yerdir? En basitinden, tamamen doğal olan varlıklardan oluşmadığını söyleyebiliriz. Dasein'ın dünyasının ilk göze çarpan sakinleri –Dasein'ın kendisi haricinde– gündelik ihtiyaçlarını gidermek için kullandığı, örneğin ayakkabı yapmak için kullandığı deri ve çivi gibi araç-gereçlerdir. Araç-gereçlerin ait olduğu yer de Dasein'ı doğrudan kuşatan atölyedir. Ve atölyenin varlığı da Dasein'ın ayakkabılar satın aldığı ve bu deri üreticilerinin var olduğu daha geniş bir dünyaya işaret eder. Bu da akabinde doğaya, ama doğa bilimcisinin anladığından farklı olarak, derileri kullanılan ineklerin olduğu ve bu ineklerin otladığı meraların olduğu bir dünyaya işaret eder. Husserl daha sonra bu dünya, yani içinde yaşadığımız bu doğal dünya için *Lebenswelt* ya da

"yaşam-dünyası" tabirini kullanmıştı. Ancak, Heidegger buna yalnızca dünya (*Welt*) der: Atölyenin olduğu ve bizi "çevreleyen-dünya"nın (*Umwelt*) ötesinde bizi bütünüyle kuşatan çok daha engin bir dünya anlamında.

Filozoflar bu bağlamda bir dünyayı genelde gözardı etme eğiliminde olmuşlardır. Dasein'ın ikamet ettiği dünyanın birçok doğal varlıktan ibaret olduğunu varsaymışlardır. Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*'ının ilkine, yaşam-dünyasının, önünde yanan ateşin, sırtındaki giysinin, elindeki kalemin ve önündeki kâğıdın gerçekliğinden kuşkulanarak başlar. Çalışmasının ilerleyen bölümlerinde bu kuşkusu giderek azalır ve dış dünyanın gerçekliğine duyduğu inanç tazelenir; matematiksel fiziğin, tasdik edilebilen, ölçülebilir şeylerin olduğu bir dünyadır bu; ateşin, giysinin, kalemin ve kâğıdın sıradan *Umwelt*'i değil. Ne var ki, bu yaşam-dünyasının hakkını teslim etme uğraşında bulunan filozoflar bile kimi zaman onu doğru tarif etmeyi başaramamış. Örneğin, Husserl gibi bir fenomenolog kendini tamamen 'onu tüm "önem"inde soyutlayarak, kendini bütünüyle "*res extensa*"ya dayandırarak ve onunla sınırlandırarak' (CM, 47), bir masayı görme deneyimini şu şekilde tarif etmiştir: Bir masanın çevresini dolaştığımda, onu pek çok farklı açıdan görürüm ve bu farklı açılardan baktığımda rengi ve şekli de değişir; yine de, aralarında sistematik bir ilişki vardır. Bu öyle bir ilişkidir ki, masanın görmüş olduğum bu farklı açılarını "aklımda tutarak" veya hatırlayarak, bunları en sonunda "sentezleyebilir" ya da dört bacak üzerinde duran kahverengi bir dikdörtgenden ibaret masa kavramını oluşturmak için parçaları birleştirebilirim. Heidegger Freiburg'da ontoloji üzerine

verdiği ilk derslerde (lxiii. 88-92) daha farklı bir açıklama sunar. Gördüğüm şey salt *bir* masa değil, ama masadır; *bu* odadaki masa. Masa, üzerinde bir şeyler yazmak, bir şeyler yemek içindir. Bense onu farklı bir şey olarak görürüm. İlkin onu bir nesne olarak görüp, bir amacı olduğunu daha sonra düşünmem. Masanın geometrik boyutlarına veya bir pusula vasıtasıyla uzamsal konumuna bakmak aklıma bile gelmez. Bana göre, ya düzgün yerleştirilmiştir, ya da değil; sözgelimi, okumak için yeteri kadar ışık alan bir yerde değildir. Masanın üzerindeki çizikleri fark ederim, sadece renginin yer yer nasıl değiştiğini değil, çocukların ona verdiği zararı da görürüm. Geçmişi düşünür ve bu masanın üzerinde bir zamanlar siyaset tartıştığımızı veya onun ilk kitabımı yazdığım masa oluşunu düşünürüm.

Bu açıdan bakıldığında, Heidegger'in dünya ile, en azından bir bölümüyle kurduğu düşünce ilişkisi, bir zanaatkârda gördüğümüz türden bir etkinlik barındırmıyor. Burada, daha çok, iki hal arasında farklılıklardan ziyade, ciddi benzerliklere işaret ediliyor. Birincisi, kuramsal idrak bırakalım öncelikli olmayı, zaruri bile değil. Zanaatkâr çekicine ve Heidegger de masaya, belirli geometrik ve fiziksel özellikler barındıran birer varlık olarak bakmıyorlar; masa da çekiç de öncelikle insan için belirli bir işleve sahip birer nesne: Çekiçle bir şey çakarsınız, masa üzerinde de yazı yazar veya yemek yersiniz.

İkincisi, ne çekiç ne de masa bulundukları ortamdaki varlıklardan yalıtılmış haldedir. Çekiç, deriyi ayakkabıya dönüştürürken yanı başında duran çivileri çakar vb. Masa ise pencereden çok uzaktadır; dışarıdan seslerini duyduğum insanların genellikle yemek yedikleri bir masadır; şu

rafta duran kitabı yazdığım bir masadır. Odada veya atölyede bulunan farklı varlıklar arasında bir bağ vardır ve işte bu nedenle de gelişigüzel bir araya gelmiş bir grup varlığı değil, anlamlı bir bütünü oluştururlar – tamama ermiş bir atölye veya oda. Nesneler bu şekilde birbirlerine işaret eder, atıfta bulunur. Dolayısıyla, "anlamlı" bir âlem oluşturabilmeleri için bu nesnelerin birer işlevi olması gerekir – "el-altında" olarak, Heidegger'in deyişiyle *zuhanden*, ki bu da salt el-önünde, *vorhanden* olan varlıklarla bir karşıtlık içindedir. Ne atölye ne de oda kendi içine dönük bir ortamdır. Atölye ve onun içindekiler kendisinden öte şeylere, yani müşterilere, ineklere ve çayırlara işaret eder. Oda da aynı şekilde içinde bulunan masayı yapan marangoza, yiyecekleri sağlayan esnafa, kitapları basan yayıncıya vb. işaret eder, atıfta bulunur. Bizi çevreleyen dolaysız dünya, her koşulda çok daha engin bir dünyaya işaret eder. Öte yandan, bu engin dünya ile Dasein ve onun ihtiyaçları ile erekleri arasında da sıkı bir bağ vardır.

Üçüncü olarak, her iki durumda da uzay-zaman devrededir; ne var ki, buradaki rolleri Husserl'in onlara biçtiğinden daha farklıdır. Husserl'in asıl ilgisini çeken, geometrik şekillerdi: Hem masanın farklı perspektiflerden bakınca değişkenlik gösteren şekli, hem de bu açıların bir araya gelmesiyle oluşan masanın asıl şekli. Husserl'e göre, zaman öncelikle masayı deneyimleyişimize dair zamansal farkındalığımızla ilgilidir. Bir masayı ilk kez gördüğümde, onu bir bütün olarak değil, belirli bir görüş açısından, onun belirli bir açısını görürüm. Eğer daha önce bir masa görmüşsem de, masanın çevresini dolaştıkça bu deneyimden beklentim, sonraki deneyimlerimin bir anlamda "öncesin-

de edindiğim" deneyim gibi olmasıdır. Masanın çevresinde yürümeye devam ettikçe, bu beklentiler veya "önceden edinilenler" o an yaşadığım deneyimle "karşılanmış" da olacaktır. Ne var ki, eğer şimdiki deneyimimi ve daha sonra edineceklerim gibi geçmiş deneyimlerimi "saklı" tutmamışsam bunun bana pek bir faydası dokunmayacaktır. Öncekileri saklı tutabilmek ve önceden edinebilme yetisi, deneyimlerimin zamansal akışına dair farkındalığımı mümkün kılar ve onları, gerçek şekli ile herhangi tekil bir deneyime bağlı olmayan nesnel bir masaya ait deneyimler olarak görmemi sağlar. Heidegger her ne kadar Husserl'in çözümlemesini etkileyici bulmuş olsa da, uzay ve zamanın rolü ona göre farklıydı. Masaya ilk baktığımızda gördüğümüz onun sahih şekli ve boyutları değil, amacımıza uygun ölçülerde olup olmadığı ve doğru yerde durup durmadığıdır. Bu masada tüm aile rahat rahat oturup yemek yiyebilir mi? Yazmak için yeterli ışık alıyor mu ya da kitaplığa yeteri kadar yakın mı? Her nesnenin bir odada ait olduğu belirli bir yeri vardır. Aynı durum bir atölye için de geçerlidir. Çiviler, deri parçaları, çekiç, hepsi de çalışma tezgâhına yakın bir yerde durmalıdır. Zanaatkâr penceresinden dışarıya baktığında bir tarafı kasaba merkezine, bir tarafı da kız kardeşinin yaşadığı diğer kasabaya giden yolu görebilir. Bu yerlere olan kesin uzaklığı bilmez ama kasaba merkezine kısa bir yürüyüşle ulaşabileceğini ama kız kardeşinin yaşadığı kasabaya ulaşması için daha uzun bir süre yürümesi gerektiğini ve oraya vardığında karnının çok acıkmış olacağını bilir. (Yunanistan'da köylülerin bir yerden bir yere olan uzaklığı yolculuk esnasında kaç sigara içilebileceğine göre hesaplamaları olağandır. Mesela, eğer

yakın bir köyse, iki sigara uzaklıkta, yok eğer uzaksa en az bir paket derler.) Heidegger için zaman da bir "anlam" meselesidir. Masa hem ileride onunla yapılabileceklerin, hem de geçmişte yapılanların işaretini verir – çocukların neden olduğu çizikler, üzerinde yazılan kitap vb. Kendini işine kaptıran zanaatkâr da farkında olmadan ileride yapmış olacağı ayakkabıyı görür elinde; sipariş etmesi gereken yeni deri parçalarını ve belki de ona bu atölyeyi miras bırakan babasının ona bu zanaatı öğrettiği gençlik yıllarını.

Ne var ki, bu iki durum arasında önemli bir fark da vardır. Heidegger odayı bir baştan bir başa dolaşır, masadaki çizikleri fark eder, aklına hemen yemek yenmesi, yazı yazmak, masada sohbet etmek vb. gelir. Oysa, zanaatkâr kendini elindeki çekici sallamaya kaptırmışken ne tezgâhıyla, ne oturduğu tabureyle, ne de yanı başındaki çivilerle ilgilenir ya da onların farkına bile varmaz. Ne müşterilerini, ne tedarikçilerini, ne de çayırda otlayan inekleri düşünmesi gerekir. Bu şeyler zaten onun için *oradadırlar*, onlara dair örtük bir farkındalığı vardır ama dikkat çekecek kadar önemli değildirler. Onları adeta yalnızca göz ucuyla görür, odaklanmaz. Bunu mümkün kılan da bu varlıkların aralarındaki ilişkiyle oluşan bir anlam ağıdır. Tabure, tezgâh, yanında duran çiviler ve hatta çekicin kendisi bile olmaları gereken yerde oldukları ve rollerini yerine getirdikleri sürece önemsiz kalmaya devam ederler. Onları ancak herhangi bir şey ters giderse fark edecektir. Çekicin başı yerinden çıkarsa ya da tabure kırılıp düşerse onları önemseyecektir. Ya da deri parçası kaybolursa veya yetmezse, olması gereken yerde değilse, işte ancak o zaman önem kazanacaklardır.

Aynı durum zanaatkârın kendisi için de geçerlidir. Heidegger, Husserl'in "sayısız kanıt da gösteriyor ki, ego-nun varlığı yalnızca kendisi içindir" (CM, 66) görüşüne katılmıyordu. Kendini işine kaptıran zanaatkârın tek odak noktası ya çaktığı çivi ya da o esnada yaptığı ayakkabıdır. Bir "ego" olduğunun bilincinde olmak şöyle dursun, kendinin bile pek farkında değildir o sırada. Kendisine odaklanmasını sağlayacak tek şey, herhangi bir aksilik çıkması olabilir. Fakat, onun dışında tıpkı yanı başında duran çiviler ya da burnunun üstündeki gözlük gibi, kendinin de farkında olmaz. Bazı şeylerin fazlasıyla açık veya belirgin olduğu kanısı, geçmişte filozofların sürekli düştükleri bir yanılgıydı: "Bilincin temel yapısının dikkatin belirli bir nesneye yöneltilmesi olduğunu varsaydığınızda, dünya-içinde-var olmayı da oldukça kesin ve net bir biçimde tanımlamış olursunuz" (xvii. 318).

Yani, dünyadaki şeyler genellikle gündelik Dasein'ın çok da gözüne çarpmaz. Ama bu da karşımıza bir başka sorun çıkarıyor. Filozoflar gündelik Dasein'dan farklı bir tür olmadıklarına göre, o zaman, gündelik Dasein'ın fark edemediklerini görebilmek için gündelikliğin ötesine nasıl geçebiliyorlar? Heidegger de genellikle dikkat çekmeyen şeyleri serimlediği için kendisini bir fenomenolog olarak görür ve üstelik bunu da, tuhaf deneyler vasıtasıyla veya güç anlaşılır savlar ileri sürerek yapmaz. Heidegger'in farkına vardığı ve kavramsal bir yapıyla sunduğu, aslında işaret edildiği takdirde herkese görünür olabilecek bir şey. Peki, ilk fark eden kişi olmayı nasıl beceriyor? Bu soruya karşılık, Heidegger'in bize göstermeye çalıştıklarının aslında gün gibi aşikâr oldukları ve asıl garip olanın daha önce

başka bir filozofun dikkatinden kaçmış olmaları olduğu ileri sürülebilir. Ancak, Heidegger çok daha karmaşık bir işe soyunmuştu: O, salt Dasein'ı çözümlemekle ve onun doğruluğuna dair bizi ikna etmekle kalmamış, aynı zamanda neden bu açıklamayı yapabilme yetisine sahip olduğunu –gündelik Dasein'dan farklı olarak– ve, ayrıca, neden diğer filozofların bunu yapamadıklarını da –ki asıl neden gündelikliğin ağından bir türlü sıyrılamamaları değildir– açıklamıştır.

Dünya-içinde-var olmak

Dasein ile dünya birbirinden bağımsız iki farklı varlık değildirler; birbirlerini tamamlarlar. Eğer birine belli bir bakış açısından yaklaşırsak, aynı bakış açısını diğerine de uygulamamız gerekir; bunu yapmazsak, en azından bazı yorumlama biçimlerinden de feragat etmemiz gerekecektir. Eğer dünyayı Descartes'ın bakış açısına göre, yani uzamlı şeylerden oluşan bir bütün olarak yorumlarsak, o zaman, insanın kendisini düşünen bir şey olarak görmesi doğal olacaktır; ve, buna karşılık, eğer kendimiz düşünen bir şey olarak görürsek, içinde bulunduğumuz dünyanın da el-önünde bulunan uzamlı şeylerden oluştuğunu düşünmek doğal olacaktır. Eğer bu savı doğru bulmuyor ve dünyayı bir anlamlar ağı olarak görüyorsak, o zaman, Dasein'ı da farklı yorumluyoruz demektir. Dasein'ın kendisini çevreleyen dünyayı değerlendirme biçimi tarafsız bir temaşadan çok, pratik amaçlara yönelik bir ihtiyat içerir. Heidegger, yaptığı işe yeteri kadar önem vermeyen kayıtsız

zanaatkârlar da olabileceği veya çalışkan olanın da belki o gün başı ağrıdığı için ihmalkâr olabileceği ihtimalini görmezden gelmiyor. Hatta normalde ilgisizlik olarak yorumladığımız durum bile aslında bir çeşit ilgiden kaynaklanır – Dasein'ın kayıtsızlığı bir taş, ağaç veya bir ineğinkinden her zaman farklıdır. Ancak, Dasein'ın tutumunu salt pratik nedenler de belirlemez. Pratik ile kuramsal, eylem ile bilgi arasındaki geleneksel ayrım, gündelik Dasein'ın sahip olduğu düzeyi aşan bir kurgu içerir. Dasein da bazı şeyler bilir: Bir çekicin ne işe yaradığını bilir; onu nasıl kullanması gerektiğini bilir; deri parçalarının yerini bilir; atölyesinde ne nerede bilir. Elbette, tüm bunları nasıl bildiğini açıklayamaz veya sahip olduğu bilgiyi söze dökemeyebilir. Bazı şeyleri yapmak anlatmaktan çok daha kolaydır. Yine de, hem yapar, hem de bilir. Eğer öyle olmasaydı, Heidegger'in bahsettiği türde bir dünya da olmazdı. Nasıl kullanıldıkları bilinmeyen, hatta hiç kimsenin daha önce görmediği aletler göndergesel anlamlardan oluşan bir ağ oluşturamazlar, tıpkı ıssız bir çölün ortasındaki taş parçaları gibi birbirleriyle alakasız bir şekilde yan yana durmaktan başka bir işe yaramazlardı.

Dasein, atölyede bulunan her bir araç-gereci ve onları nasıl kullanacağını bilmekle kalmaz, aynı zamanda dünyayı ve onun içinde nasıl hareket etmesi gerektiğini de bilir. Heidegger'in kafasından geçeni en iyi örnekleyen, aşina olduğumuz bir şehirde yolumuzu bulmamızı sağlayan yön duygumuz olabilir. Bunu nasıl yaptığımızı anlatmakta veya bir yabancıya tarif etmekte zorlanabiliriz, fakat kendi yolumuzu gayet rahat bulabiliriz. Aşina olduğumuz bir güzergâhta ilerlerken yolumuzu bulmak için etraftaki

evlere ve sokaklara dikkat etmeye çalışmaz, varacağımız noktaya doğrudan yürür ve çoğu zaman da yol boyunca çevremize karşı fazladan bir ilgi göstermeyiz. Öyle ki, bir haritaya bile ihtiyaç duymayız. Eğer yön duygusu zayıf biriyseniz, elbette bir harita kullanmak çok faydalı olacaktır. Ne var ki, harita kullanarak yolumuzu bulabilmek ve haritadaki bilgileri çevremizle uyuşturabilmek için bile belli bir yön duygumuz olması gerekir. Bu salt bir analojiden ibaret değildir. Çünkü Dasein'ın dünyası, ki Heidegger bunun altını özellikle çizer, uzamsal bir dünyadır. Bu, Descartes'ın ve Newton'un (ve hatta Leibniz'in) soğuk ve nötr koordinatlardan oluşan uzamsal dünyasından farklıdır. Bu, daha ziyade, yönlerden –yukarısı ve aşağısı, sağ ve sol, arka ve ön, Kuzey-Güney-Doğu-Batı– oluşan bir dünyadır. Bu, şeylerin yakın ve uzak olduğu ve fakat mesafelerin yalnızca kilometre veya mille ölçülmediği bir dünyadır; sözgelimi, uçabilen bir kuzgun için kısa olan bir mesafe, bizim için eğer arada köprü geçmeyen bir nehir veya geçit vermeyen herhangi bir dağ varsa gayet uzak olabilir; ve taktığımız bir gözlük gibi çok yakında olan bir şey aslında görülemeyecek kadar uzakta olabilir. Bu, bir nesnenin uygun ölçülerdeki herhangi bir alanı işgal edebileceği, bütünüyle Eukleidesçi bir dünya olmaktan öte, şeylerin kendilerine ait bir yerlerinin olduğu bir dünyadır.

A priori olan

Peki, dünya-içinde-var olmak nasıl mümkün olabiliyor? Dasein dünya ona ne sunduysa bunların kaydedildiği

boş bir sayfadan mı ibaret? Heidegger'e göre, durum çok başka. Dasein ve dünya birbirlerini tamamlayan unsurlar oldukları için, dünyaya ait nitelikler de ancak Dasein'ın nitelikleri göz önüne alınarak tanımlanabilir. Ve bu niteliklerin en temel dayanağı da *a priori* olmalıdır. Elbette, Dasein sahip olduğu bilgilerin çoğunu yaşamının ilerleyen dönemlerinde edinmiştir. Bir Dasein kelime işlemci kullanmayı bilebilir ve tuşlara basarak işini görebilir; öte yandan, kriketten anlamaz ya da bir ayakkabı tamircisinin atölyesinde neler olması gerektiğini bilmez. Bir başkası hem kriketten anlar hem de ayakkabı nasıl yapılır bilir, fakat kelime işlemcisinden bihaberdir. Gelgelelim, her birimiz öyle ya da böyle araç-gereçlere dair bir şeyler biliriz: "gereçsel koşul"un ne olduğunu, bir kriket sahası, bir ayakkabı ustasının atölyesi ve bir yazarın çalışma odası arasındaki ortak noktayı biliriz. Eğer bizim âdetlerimize ve uğraşlarımıza yabancı, bambaşka bir kültüre ait biri buraya gelse, gördüğünün bir yığın alakasız nesneyle dolu bir yer olmadığını, bir atölye olduğunu, içindekilerin ne işe yaradıklarını tam olarak bilmese de anlayabilir (xx.334). Bir gerecin ne olduğunu ve içinde gereçler olan bir dünyanın ne olduğunu anlamak, Dasein'ın varlık algısının en asli unsurudur, ki onun Dasein olmasının asıl sebebi de işte bu unsurdur.

Ya da tekrar uzamsallığı ele alalım. Dasein'ın yön duygusunu tayin eden, onu çevreleyen dünya değildir. Dünya uzamsaldır, çünkü Dasein da uzamsaldır. Messkirch veya Freiburg şehrinde yolunu rahatlıkla bulabilen bir Dasein, aynı beceriyi Marburg, Berlin, Los Angeles ya da Gobi Çölü'nde gösteremeyebilir. Kendini birden bu yerlerden

birinde bulsa, bazı yapıları, sokakları ya da yer şekillerini tanısa bile yönünü şaşıracak ve yolunu kaybedecektir. Öte yandan, yönünü şaşırması da aslında onun içkin olarak uzamsal olduğuna işaret eder; bir süre sonra tekrar yön duygusu geri gelecek ve bu yeni çevresini de yine tanıdık ve uzamsal istikametler olarak görmeye başlayacaktır.

Başkalarıyla var olmak

Heidegger, başka insanlarla olan ilişkimizi de yine benzer şekilde açıklar. Özellikle ve istisnasız olarak bir insanı öncelikle kendi zihinsel durumunun belirlediğini düşünen Husserl gibi filozoflara göre, başkalarına dair farkındalığımız şu şekilde gelişir: İlkin kendi varlığımın ve diğer insan olmayan varlıkların farkına varırım. Kendi bedenimin şeklini, görünümünü, onunla neler yapabildiğimi öğrenirim; bu esnada yaşadığım içsel deneyimlerimin de bilincinde olurum. Sonra bendekilere benzer özelliklere sahip ve benzer uyaranlar karşısında yine benzer tepkiler veren başka varlıkların da olduğunun farkına varırım. Bu esnada filozof şunu sorar: Bu varlıkların zihinsel durumları ile kendim arasında bir bağ –anlaşılır ve açıklanabilir– kurmam nasıl mümkün olabiliyor? Buna empati denebilir mi? Peki, empati nasıl mümkün olabiliyor?

Heidegger'e göre, meseleye bu açıdan yaklaşmak çok yanlıştır. Bu açıdan bakıldığında hem Dasein'ın varlığı anlayış biçimi, hem de onun dünya-içinde-var oluşu görmezden gelinmiş olur. Dasein var olduğu sürece "başkalarıyla" olmak durumundadır. Nasıl ki kendini bilir, bir başka

kişinin veya varlığın da ne olduğunu bilir. Bir kişinin bir kişi olduğunu anlayabilmek için onun fiziksel özelliklerini incelemesi gerekmez; çoğu zaman başkalarının varlığının, o esnada ne yaptıklarının ve bize karşı nasıl bir tutum içinde olduklarının, dış görünümlerinin ayrıntılarına bakmaksızın bilincinde oluruz. Hatta çevremizde kimse olmadığı zaman –örneğin, boş bir atölye veya ıssız bir çöl gibi– başkalarının varlığını bu kez de yokluklarıyla anlayabiliriz: "Dasein'ın yalnızlığı bile, dünya-içinde-var oldukça mümkündür" (xx. 328). Heidegger yalnızca başkalarını deneyimleyişimizin fenomenolojik karakterini ortaya koymakla kalmamıştır. Onun tarif ettiği şey, Dasein'ın yapısal bir niteliğiydi. Yalnız bir Dasein natamamdır, kendi kendine yetebilen bir doğası yoktur ve fakat nasıl var olması gerektiğine karar vermesi gerekir. Öyle ki, Dasein'ın yaptığı veya olduğu hemen her şey başkalarına gereksinim duyar: Hammadde alabileceği tedarikçiler, ürünlerini satın alacak müşteriler, onu dinleyenler veya yazdıklarını okuyanlar. Dasein'ın dünyası kendisine olduğu kadar özünde başkalarına da açık umumi bir dünyadır.

Haletiruhiye

Heidegger, Dasein'ın haletiruhiyesine, onun bilgisine olduğundan daha farklı yaklaşır. "Bilgi" kavramı dendiğinde, akla bütünüyle açık-seçik, kuramsal bir şey gelir. Burada daha çok bir "anlamak"tan bahsedilir – bir şeyin nasıl yapıldığını, dünyayı, diğer insanları ve genel olarak varlığı anlamak manasında. Fakat, Heidegger anlamanın

ne demek olduğunu açıklamadan önce, *haletiruhiye*'yi soruşturur.

Haletiruhiye dendi mi, akla dünya ile olan ilişkimizde nispeten daha hafif bir rol oynayan zihinsel veya içsel duygular gelir. Fakat, Heidegger bunu böyle görmez. Belli bir haletiruhiyeye sahip olmak demek, dünyayı da o ruhsal duruma göre görmek anlamına gelir ve bu da dünya ile kurduğumuz ilişkiyi ve onun içinde bulunan diğer varlıklara karşı tepkilerimizi derinden etkiler. Haletiruhiye, duygularla aynı şey değildir. Duyguları oluşturan, diğer varlıklardır. Öfkeliysem bunun nedeni ya biri, ya da bir şeydir. Fakat çabuk sinirlenen bir haletiruhiyeye sahipsem, özel olarak bir şeye sinirlenmem gerekmese de, bazı şeyler karşısında çok daha kolay öfkelenebilirim. Eğer haletiruhiyenin yöneldiği bir şey varsa, o da, dünya içindeki varlıklardan çok dünyanın kendisidir. Endişe, nedensiz *Angst* veya bıkkınlık (Heidegger'in örnekleri) dünyamızı karartırken, belirli bir tehdit karşısında hissedilen korku veya bir papazın vaazlarını dinlerken duyulan sıkıntı bambaşka şeylerdir. Haletiruhiyemizi belirleyebilmek neredeyse imkânsızdır. Eylemlerimi, ne yapacağımı kontrol edebilir ve dürtüsel hareketlerden kaçınabilirim. Bir ölçüye kadar duygularımı da kontrol edebilirim: Öfkemin kaynağına hakaret etmemek için kendimi frenleyebilir ve öfkemi yatıştırmak için kafamı başka şeylere vermeye çalışabilirim. Öte yandan, haletiruhiye başına buyruktur, onu yönlendiremezsiniz. Haletiruhiyenin derdi belirli bir varlık olmadığı için, belirli bir varlığa müdahale ederek kendimi depresyondan kurtaramam; çünkü başımı hangi varlığa çevirsem yine aynı depresif haletiruhiyeden nasibini alacaktır. Heidegger bu

durumu tuhaf bir sözcükle ifade eder: *Befindlichkeit*. Kabaca açarsak, "kişinin kendini nasıl bulduğu", "kişinin nasıl bulunacağı" ya da "kişinin nasıl olduğu" ve fakat çoğu zaman "ruhsal durum" olarak çevrilir ki bu tam olarak doğru bir karşılık değil.* Haletiruhiye için Almancada genellikle, aynı zamanda müzikal bir enstrümanın "akort edilmesi" anlamına da gelen *Stimmung* sözcüğü kullanılır ve Heidegger de daha ziyade bu bağlantıyı kullanmaya çalışır: belirli bir haletiruhiye içinde olmak demek, belirli bir biçimde ayarlanmış, yani akort edilmiş olmaya benzer.

Peki, haletiruhiyeler Heidegger'in varsaydığı kadar önem taşıyor mu? Pek çoğumuz genellikle tanımlanabilir bir haletiruhiye içinde değilizdir. Ve kötü bir haletiruhiye içinde olsak bile, tıpkı iyi olduğumuz zamanlarda yaptığımız gibi, normal uğraşlarımızı sürdürebiliriz. Peki, normal uğraşımız nedir? Yukarıda tartıştığımız örneği düşünürsek, Heidegger zanaatkârın atölyesinde yaptığı gibi normal uğraşına dönmek yerine neden masayla ve bulunduğu odayla uğraşıyor? Bunun nedeni evde yalnız olması mı? Hayır. Yan odada pekâlâ hararetli bir sohbete dalmış veya çekişmeli bir iskambil oyunu oynayan insanlar olabilir. Kaldı ki, yalnız bile olsa, eline bir kitap alıp okuyabilir veya yazacağı yeni bir kitabın taslağını hazırlayabilir. Peki, asıl neden, çevresini kavrayış gücünün diğer insanlardan fazla olması olabilir mi? Hayır. Evdeki zanaatkâr da, diğerleri de Heidegger her şeyi nasıl anlıyorsa öyle anlıyorlar. Bazen onlar

* Kaan H. Ökten'in hazırladığı *Varlık ve Zaman Kılavuzu*'nda *Befindlichkeit* sözcüğü "bulunuş" olarak çevrilmiştir. Ben de bundan sonraki bölümlerde bu karşılığı kullanacağım. (ç.n.)

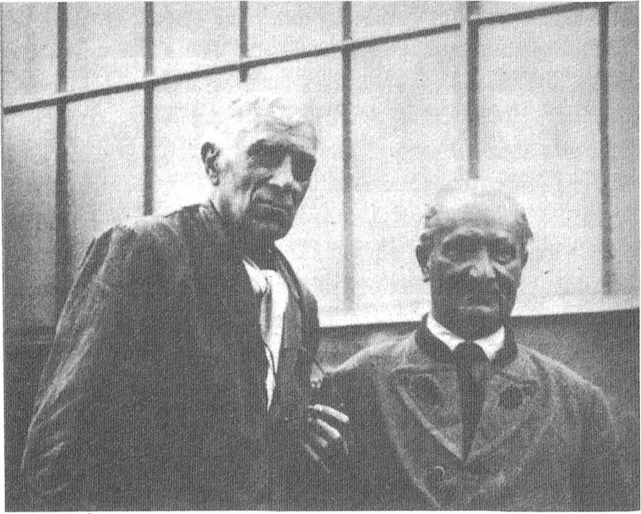
da çevrelerini bu şekilde gözlemliyorlar, fakat onun kadar oturaklı bir biçimde tarif edemiyorlar. Belki de, bu durum, Heidegger'in derin düşünmeye yatkın ve nostaljik bir haletiruhiyeye sahip olmasından kaynaklanıyordur. Sohbet edecek, iskambil oynayacak, okuyacak veya yazacak bir haletiruhiyesi yoktur o sırada. Tabii eğer diğerleri kanına girse veya bizzat kendisi bu ruh halinden sıyrılıp onlara katılmaya karar verirse durum değişir. Ne var ki, bazı haletiruhiyeler vardır ki öyle kolay kolay defedilemez ya da bastırılamazlar.

> Yakındaki komşu bir kasabaya gittim; sokaktaki bir banka oturdum ve işlediğim günahın içimde yarattığı feci korkuyla birlikte dipsiz bir durgunluk çöktü üzerime; uzunca bir süre böyle dalgın dalgın durduktan sonra başımı kaldırdım; gökyüzünde ışıl ışıl parlayan o güneş sanki ışığını bir benden sakınıyordu; ve sokaktaki taşlar ve evlerin kiremitleri bile bana karşı gibiydiler. Sanki hepsi beni bu dünyanın dışına itmek için birlik olmuşlardı. Onlarda tiksinti uyandırıyordum, aralarında yerim yoktu çünkü Kurtarıcıya karşı günah işlemiştim. Ah, şimdi tüm varlıklar benden daha mutlu, çünkü onlar itidalli davrandılar ve yerlerini bırakmadılar. Oysa, ben uzaklaştım ve kayboldum.
>
> John Bunyan, *Grace Abounding*

İnsanın elini kolunu bağlayan böylesi bir haletiruhiyenin çok uzun süreli olamayacağı iddia edilebilir. Dünya-içinde-var oluş bakımından periferik olan bu tarz sıradışı durumları görmezden gelemez miyiz? Bunu yapabiliriz belki, ancak yine de bu tarz haletiruhiyelerin önemsiz oldu-

ğu sonucunu çıkaramayız. Çünkü, ister işine odaklanmış zanaatkâr olsun ister derin düşüncelere dalmış Heidegger olsun, Bunyan'ın betimleyişine göre her ikisi de aynı anda bir başka haletiruhiye içinde daha olmak zorunda. Dasein, en tasasız olduğu anlarda bile her daim bir haletiruhiye içindedir. Herhangi bir haletiruhiye barındırmıyormuş gibi görünen sıradan bir gündeliklik içinde olmak bile bir haletiruhiye gerektirir; ne var ki, bu haletiruhiyeyi tanımlayan belli bir kavram da yoktur. Bir sinema filminin dünyasını tamamlayan asli unsurlardan biri olarak görülen müzik de o filmin '*haletiruhiyesi*'ni açımlar – huzur, heyecan, endişeli bekleyiş veya gündeliklik. Öte yandan, müziğin bir haletiruhiyeye eşlik etmesi yalnızca filmlerde olur. Bizlerin kendi haletiruhiyelerimizi dışa vurmak için hususi araçlara ihtiyacımız olmaz.

Peki, Bunyan'ınkinin, insanın elini kolunu bağlayan bir haletiruhiye olduğu söylenebilir mi? Bu haletiruhiye içinde olduğunuz sürece, ne ayakkabı yapabilir, ne kitap yazabilir, ne gündelik yaşamın can sıkıcı rutinlerini sürdürebilir, ne de hayati kararlar alabilirsiniz. Çoğumuz eğer bir günah işlediğimize inanıyorsak, normalde Bunyan kadar aşırı bir tepki vermeyiz. Yine pek çoğumuz böylesi bir haletiruhiyeye sahip olmadığı için memnundur da. Fakat, yine pek çoğumuz ne Heidegger'in seviyesinde, ne de onun kadar azimli bir filozof. Heidegger'in düşüncesine göre, bu tarz haletiruhiyeler çoğu zaman farkında olmadığımız bazı şeyleri açığa çıkarırlar; gündelik uğraşların yapamadığını yapar ve dünya ile dünya içindeki varlığımıza ışık tutarlar. Zanaatkâr kaybettiği bir gerecini bulduğu zaman, bir an için kendi dünyasını, onun dünyasal karakterini görür;



5. Heidegger ve Georges Braque, Varengeville, 1955.

kayıp olan parçada mevcut bütünün farkına varır. Ne var ki, Bunyan'ın tarif ettiği türde bir haletiruhiye, dünyayı hem daha çarpıcı hem de çok daha unutulmaz bir şekilde serimler: Dünyanın sıradanlığı ve silikliğine karşıt olarak, dünyanın dünyasallığını açımlar. Heidegger de bu tarz haletiruhiyelerin (en azından iç sıkıntısı ve *Angst* gibi daha hafif olanların) bir filozofun sezgi gücü açısından hayati olduklarına inanır. Elbette, bu, haletiruhiyelerin salt filozoflara özgü oldukları anlamına gelmez. Felsefi olmayan gündelik Dasein da bu haletiruhiyelere açıktır ve dolayısıyla Heidegger'in Dasein'ın bir filozofa dönüşmesini açıklama girişiminde bu tarz haletiruhiylerin de rolü vardır.

Ne var ki, haletiruhiyeler tek başlarına dünyayı açımlamaya yetmezler. Bunu yapabilmek için anlama gücüne ihtiyaç vardır.

Anlama

Gündelik Dasein dünyayı, dünyadaki şeyleri ve kendini anlar. İşte, yine burada gündelik Dasein ile filozof arasındaki bağlantıyı görmek mümkün. Heidegger de aynı şekilde Dasein'ı, dünyayı ve onların varlığını anlamak ve yorumlamak istemiştir. (Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın giriş bölümünde bu işe bir yorumbilimci olarak, yani yorumsal bir açıdan soyunduğunu söyler – çok uzak olmamakla birlikte bir metnin yorumlanışından farklı olarak.) Heidegger'in bu girişimi, Dasein'ın her gün yaptıklarının bir devamıdır. Fakat, bu, sıradan bir devamlılık da değildir. Çünkü Heidegger'in hedefi, gündelik Dasein'ın yalnızca bir önfikir sahibi olduğu şeyleri kavramsal olarak açıklayabilecek şekilde anlayabilmektir. Gündelik Dasein'ın anlayışı ile kuramsal kavrayış arasında fark vardır. Öyle ki, kavrayış veya idrak söz konusu olduğunda, bilmeyi arzuladığımız şeyi anlamak önsel bir gerekliliktir. Heidegger için de, varlığın anlamına dair kavramsal bir açıklama yapmak için aynı şekilde Varlığın *anlaşılması* aslidir. Bu doğrultuda anlama, şeylere olan diğer yaklaşımlarla çelişen bir şey değildir – şeylere dair bilgi sahibi olmak veya onları açıklamak gibi. Bir bakıma, bizim dünya-içinde-var oluşumuzu meydana getirdiği de düşünüldüğünde, tüm diğer yaklaşımlar ilkin anlamayı gerektirir.

Dasein'ın anlayışı, kendi içinde bütünlüğe sahip bir ortamda kendine ait bir yeri olan belli bir eşyayı anlamaya benzemez. Dasein'ın çevresini anlayışı, kişinin hiçbir ilişkisi olmayan yabancı bir metin veya bir kültürü anlamasına da benzemez. Dasein onu, sunduğu farklı olanaklar dahilinde anlar. Eğer böyle olmasaydı, çevresine herhangi bir "önem" atfetmesi de mümkün olmazdı. Heidegger, Dasein'ın olanakların hesabına dayanan anlayışında bir "tasarlamadan"dan bahsetse de, kesin ve kasıtlı bir "tasarı" veya plandan farklı bir şey kasteder: "Dasein var olduğundan beri, kendini her zaman olanaklar dahilinde düşünmüştür ve her zaman da böyle düşünecektir" (VZ, 145). Ayakkabı ustası atölyesini kendisi için olanaklar barındıran bir alan olarak görür ve muhtemelen atacağı bir sonraki adımı tasarlar. Hatta her tür tasadan uzak, yalnızca güneşlenmekte olan bir kimse bile, olanaklar dahilinde düşünür: Yatmaya devam etmek, bir suya girip çıkmak veya gidip bardağını doldurmak. Dasein "her zaman o anda olduğundan daha fazla bir şeydir" (VZ, 145); her zaman devamlılığın alternatif, olası yolları arasında gidip gelmeye hazır bir haldedir (uyuduğu anlar dışında). İnsan, salt dış uyaranlarla eyleme geçebilen edilgen bir varlık değildir; o, her daim bir eylem halindedir.

Yorumlama

Almancada aynı zamanda "sermek" anlamına gelen yorumlama (*Auslegung*) anlamaya göre daha açık seçik bir kavram. Bir şeyi yorumlarken, bir bütün olarak tüm çev-

renizi değil, daha ziyade o çevredeki belirli eşyaları ve aynı zamanda kendinizi yorumlarsınız. Bir şeyi bir şey olarak, örneğin bir çekiç olarak yorumlarım ve bunu yaparken de öncelikle ne işe yaradığına bakarım ki bu durumda bir çekiç çivi çakmaya yarar. Öte yandan, yorumlama bir bütün olarak çevreye odaklanmasa da, ona dair belli bir anlayış da gereklidir. Bir şeyi çekiç olarak yorumlayabilmem için, çivinin, tahtanın vb. şeylerin ne olduklarını önceden anlamış olmam lazımdır. Yine, aynı şekilde, bir şeyin çekiç olduğunu anlayabilmem için, araç-gereçlerle ilgili önsel bir genel anlayışa sahip olmam gerekir. Heidegger, bir şeyi çekiç olarak yorumladığımda, onu ilk önce sadece elaltında bulunan bir varlık, ucunda demir olan bir tahta parçası olarak görüp, çekiç olduğu yorumunu daha sonra yapmadığımın altını çizer. Ben onu daha en başından ve kesin bir biçimde *zuhanden* (el-altında) oluşuyla, bir gereç olarak görürüm.

> Yorumlama yaparken, deyim yerindeyse, el-altında olan çıplak bir şeyin üzerini "anlam" ile örtmez, ona bir değer iliştirmeyiz; ne var ki, dünya-içinde böyle bir şeyle karşılaştığımızda, söz konusu şey, dünyayı anlayışımız içinde gerçekleşen açımlamaya zaten dahildir ve yorumlama yoluyla ortaya serilen şey de işte bu dahil olma durumudur.
>
> (VZ, 150)

Heidegger'in görüşüne göre, tüm yorumlamalar bir "ön-sahiplik" (*Vorhabe*), bir "ön-görme" (*Vorsicht*) ve bir "ön-kavrama" (*Vorgriff*) barındırır (VZ, 150). Yorumla-

yıcının önce temel bir anlayış edinmesi gerekir: Sözgelimi, Dasein'ı yorumlamaya girişmeden önce Heidegger'in Dasein'a dair temel bir anlayışı vardır. O, Dasein'ı, yani nesnesini belli bir açıdan ele alır; Heidegger, Dasein'a onun varoluşu nazarında bakar. Bazı ön-fikirleri vardır; bunlar, nesnenin yorumlanışında kullanılmasını önerdiği kavramlardır. Heidegger, Dasein'ı "varoluş" gibi kavramlarla yorumlamaya çalışacaktır. Gündelik yaşama dair veya felsefi tüm yorumlamalar işte böyle bir "ön-yapı" içerir.

VI. Bölüm

DİL, HAKİKAT VE KAYGI

Bir yorumu ifade edebilmek için dil gerekir. Bir şey bozulmuşsa, çalışmıyorsa, kullanıma hazır değilse veya bir acemiye açıklanması gerekiyorsa, bunu açık ve yalın bir biçimde dile getirmeye çalışırım. Öte yandan, dil de bir tür yorumlamadan ve bu yorumun ortaya koyduğu anlam veya işaretlemelerden doğar: "Sözcükler anlamalara eklenirler" (VZ, 161). Sözcükler ve onlarla ifade edilen varlıklar birbirleriyle aynı âlemden gelirler: Sözcükler asli olarak varlıklara atıfta bulunurken, varlıklar ise asli olarak anlam yüklü olup sözcüklerin ortaya çıkmasına vesile olurlar. Heidegger'in görüşüne göre, dilin en temel formu *Rede*, yani konuşma veya sözdür. Konuşma, kişinin bir başka kişiye hitabı anlamına gelir. Öte yandan, bir konuşmanın dünyayı açımlıyor olması için ille de iddia, soru, buyruk vb. gibi şeyler içermesi gerekmez, hatta hiçbiri olmasa da olur. Buna ek olarak, dilbilgisel açıdan da doğru ifadeler içermesi şartı yoktur: "Çok ağır – şu öbürü!" gayet rahat anlaşılır bir ifadedir. Ağızdan çıkan sözler dışında bazen ses-

sizlik de konuşmanın bir parçası olabilir. Biri bize başka bir çekiç uzatırsa, "Hayır, o değil, onun yerine bunu kullan!" diye açıklama yapmak zorunda kalmaz. Konuşarak bir şey iddia ederiz. "Çok ağır – şu öbürü!" demek yerine, "Çekiç çok ağır" derim ve en sonunda da "Çekiç ağır" derim. Bir atölyede gerçekleşen konuşmalar kesin ifade biçimlerinden çok daha kopuk olurlar. Bir çekiç artık el-altında olan, kullanılan ya da atıl duran ve diğer gereçlerle birlikte kendine ait bir yerde duran bir şey değil, diğer gereçlerle olan ilişkisinden bağımsız özellikler barındıran, el-önünde bir gerece dönüşür. Günlük konuşmadan ziyade, anlaşılır bir ifadeye örnek olarak daha çok mantık dersi kitaplarında görülen "Kar beyazdır" gibi bir cümleyi ele alalım. Bu tarz iddialara hakikatin gezeneği olarak bakılır. Hakikat olmalarının tek bir şartı vardır, o da olgularla veya dünya içinde bazı varlıklarla örtüşüyor olmalarıdır.

Hakikat

Heidegger'in en dikkat çekici öğretilerinden biri de hakikate dair bizzat kendi görüşünü reddetmesidir. Onun iddiasına göre, hakikat, bir şeyin üzerinin örtülmemesi veya açığa çıkarılmasıdır. Dasein'ın kendisi de hakikatin başlıca gezeneğidir: "Hakikat yalnızca Dasein var ise olabilir ve yalnızca o var olduğu sürece var olmaya devam edebilir" (VZ, 227). Dasein, iddiaları elbette tümden reddetmez ve onlardan vazgeçmez; onlar filozofun repertuarının en önemli parçalarındandır. "Çekiç ağır" gibi bir iddianın üç veçhesi vardır. Birinci olarak, bir şeyi, çekici gösterir. Onu bir çekiç

olarak gösterir ve o nedenle de yorumlamanın "olarak" hali ile ilgilidir. Oysa, şu anda çekiç el-önünde olan, kendi çevresiyle olan ilişkisinden kopuk bir şeydir. İkincisi, belirttiği bir şey vardır: çekicin ağır oluşu. Üçüncü olarak da bunun bir başkasına iletilmesi söz konusudur. Peki, o zaman, hakikatin esas gezeneğinin iddialar olması gerekmez mi?

Bir iddia, ancak ve ancak bir olguyla örtüştüğü takdirde hakikat olabilir. Bu da Heidegger'e kuramı tartışmaya açması için iki gerekçe sunar. Eğer kuram doğruysa, ilkin bir olguyla örtüşen bir iddia olmalı ve ikinci olarak da iddianın örtüşeceği bir olgu olmalı. Ne var ki, bu iki öğenin hiçbiri kuramın kendilerine biçtiği rolü tam manasıyla yerine getiremezler. Öncelikle iddia dediğimiz nedir? Belki bir dizi sözcük diyebiliriz. Ya da konuşanın önce zihninde olan ve sonra da bir dinleyiciye aktardığı birtakım düşünceler. Veya ideal, mantıklı bir varlık, zamansız bir önerme. Ne var ki, varlıkların hepsi de –sözcük sesleri, düşünceler ve önermeler– bir iddiaya sanki el-önünde olan bir şeymişçesine uzmanlaşmış bir açıdan bakmak suretiyle aslında primitif olan bir konuşma durumuna birtakım yapay kurgular vaz edilmesinden doğar; ve hiçbiri konuşmacıya ya da dinleyiciye kendilerini doğal bir biçimde sunmaz. Ben çekiç fikrine dair bir iddiada bulunmadığım gibi, beni dinleyen kişi de bunu bir fikre dayanan bir iddia olarak almaz. Genellikle, ağzımdan tam olarak hangi sözcüklerin çıktığına dikkat etmek bir yana, çıkardığım sesleri bile fark etmem. Beni dinleyen kişi de sözcüklerimi bu şekilde duymaz; dikkatini çekice ve onun ağırlığına verir; ve belki tam olarak hangi sözcükleri kullandığımı daha sonra hatırlamaz bile. Her koşulda sözcükler halihazırda anlam

barındırırlar ve o nedenle de karşılık geldikleri öne sürülen varlıkları da dolaylı olarak içerirler. Eğer iddialar olgulardan bağımsız bir biçimde gerçekten var olabilseydiler ve olgularla örtüşme veya örtüşmeme gibi bir seçenekleri olsaydı, belki de onları yalnızca ses olarak görmemiz gerekirdi. Fakat, Heidegger'e göre, bunlar asla saf birer sesten ibaret değillerdir:

> Bir şeyi ilk duyduğumuzda onu bir gürültü veya karmaşık bir ses yığını olarak değil de, gıcırtılar çıkaran bir yük vagonu, bir motosiklet olarak duyarız. Uygun adım giden bir bölük, kuzey rüzgârı, ağaçkakanın tıkırtısı, yanan bir ateş duyarız. Tam anlamıyla saf bir ses duyabilmek için bütünüyle yapay ve anlaşılması güç bir zihinsel yapı gerekir... Aynı şekilde, bir başkasının ağzından çıkanları açık seçik duyduğumuz zaman, ne söylendiğini yakınsal olarak anlarız ya da, daha açık ifade edeyim, zaten o kişinin yanında olduğumuz için söylemin bahsettiği o varlığın da yanındayızdır... Konuşmanın tam olarak seçilemediği veya yabancı bir dilin konuşulduğu durumlarda dahi, yakınsal olarak duyduklarımız bir sürü ses-verisi değil, anlaşılır olmayan sözcüklerdir.
>
> (VZ, 163f.)

Eğer sözcükler ifade ettikleri veya karşılık geldikleri şeylerden bağımsız anlamlara sahip olsalardı, bir olguyla örtüşen şeyin anlamlı bir cümle veya önerme olduğunu söyleyebilir miydik? Hayır. "Çekiç" veya "kültür" gibi bir sözcüğün tek bir belirli anlamı veya yan anlamı yoktur; onun anlamını belirleyen ve çeşitlendiren, hangi dünya

içinde kullanıldığıdır. Heidegger bunu Nietzsche üzerine verdiği dersinde vurucu bir anlatımla ifade etmiştir:

> Gerçek bir dilin yaşamını oluşturan şey, anlamların çokluğudur. Canlı ve hareketli olan sözcükleri mekanik biçimde programlanmış sabit ve tek anlamlı gösterge dizilerine hapsetmek, dilin ölümü ve Dasein'ın da taş kesilip felakete sürüklenmesi anlamına gelecektir.
>
> (N i. 144; cf. xxiv. 280f)

Dünya ile uyumlu olsun olmasın, dünyadan ve onun içindeki varlıklardan bütünüyle bağımsız, hazır olarak bulunan bir anlamdan söz edilemez. Sözcükler ve anlamları daha en baştan dünya ile yüklenmişlerdir.

Öte yandan, örneğin, ağır çekiç gibi dünyayı oluşturan parçaların hangi iddialarla örtüştüğüne bakma yolunu denersek, aradığımız şeyi yine bulamadığımızı görürüz. Çekiç, diğer varlıklarla olan ilişkisiyle kuşatılmıştır ve dünyada bir ikamesi vardır. Hem iddia sahibi hem de dinleyicisi tüm bunları dolaylı da olsa bilir; aksi takdirde iddia edemez, duyamaz veya anlayamazdı. Bu dünyayı açımlayan başlıca şey, iddialar değil, ama Dasein'ın haletiruhiyeleri ve anlamasıdır. Dolayısıyla, hakikatin başlıca gezeneği Dasein'dır.

Heidegger hakikati mi söylüyordu?

Heidegger iddialarda bulunur. Örneğin, iddianın hakikatin başlıca gezeneği olmadığını iddia eder. Peki, bu iddiası ve diğerleri doğru mudur? Bu bağlamda reddettiği ku-

ram ve karşıtı olduğu diğer iddialar hakikatsiz midir? Eğer öyleyse, Heidegger'in iddiaları ne anlamda hakiki veya karşıtlarınınkiler ne anlamda hakikatsizdir? Heidegger'e göre, hakikatsizlik, hakikatle eşgüdümlü değildir; aynı şey, bir iddiasında hem hakikati hem de aksini bulunduranlar için de geçerlidir. Eğer ben "Bu çekiç ağır" dersem ve siz de bana "Hayır, bu çekiç ağır değil" derseniz, bu durumda birimizden birinin iddiasının hakikatsiz olması gerekir. Öte yandan, bunun mümkün olabilmesi için, her ikimizin de ortada bir çekiç olduğu, daha genel olarak ise aynı dünyayı paylaştığımız konusunda hemfikir olması gerekir. Hakikatsizlik ancak ve ancak bir hakikat üzerinden ve bu hakikatin kabulü üzerinden mümkün olabilir. Buna karşılık, yine de, hakikatsizlikler mevcuttur. Ancak, Heidegger'in hakikatsizlik dediği, gerçeklikle örtüşmeyen bir cümlenin aksaklığından ziyade, bir şeylerin üstünü örtmek, onları çarpıtmaktır; ve bunun tek yolu yanlış iddialar öne sürmek değildir; örneğin, ihmalkârlık veya dilsel olmayan eylemlerinizle de bunu yapabilirsiniz. (Macaulay'in dediği gibi: "Tek tek hadiselere bakıldığında hakiki görünen bir tarih, bütün olarak bakıldığında yalan olabilir.") Oysa, hakikat dediğimiz, şeylerin üzerindeki örtüyü kaldırır, onları açığa çıkarır, aydınlatır veya onlara ışık tutar. Bir de hakikatin dereceleri vardır; bir şey asla tamamen aydınlatılamaz veya aynı şekilde büsbütün karartılamaz. (Cf. xxvi, 95: "Tıpkı bir insan gibi her felsefe içkin anlamda yetersizdir; ve zaten Tanrı'nın da felsefeye ihtiyacı yoktur.") Dolayısıyla, Heidegger kendi görüşlerinden bahsederken onların hakikat olduklarını nadiren savunur, ki aynı şekilde karşıt olduğu görüşleri de büsbütün reddetmez. Yaktığı ışığın ay-

dınlığı ancak belli bir yere kadar ulaşır, ve yine karşıtları da bizi asla büsbütün karanlıkta bırakmazlar. O, karşıtlarının görüşlerinden genellikle yeteri kadar "kökensel" veya "asli" (*ursprünglich*) değil diye söz eder; yani şeylerin yeteri kadar derinine inemediklerini, "kaynağına" (*Ursprung*) ulaşamadıklarını belirtir. Tuttukları ışık yetersiz kalmıştır. Öte yandan, onların yaptığı, hakiki olmayan bir ışık tutmaktan ziyade, ışığı yanlış yöne tutmaktır ki bu da şeylerin üzerini örtmeye yeter.

Heidegger karşıtlarının görüşlerinin hakikatsizliğini bundan başka bir nedene dayandırmaktan kaçınır. Dasein, hakikatin içindedir. Aksi halde dünya içinde olması da mümkün olmazdı. Sorun, şeyleri yalnızca Dasein'ın açığa çıkarabilecek veya aydınlatabilecek olması ve bunu da kusursuz biçimde yapamıyor oluşu da değildir; çünkü Dasein'ın hem kendisini hem de diğer varlıkları yanlış yorumlama eğilimi kendindendir. Filozof da bir Dasein olduğuna göre, o da aynı yorum yanlışlarını yapacaktır. Felsefi hatalar da öyle katıksız hatalar değildir; filozoflar yanlış yapar, çünkü Dasein da yanlış yapar. Filozofları yaptığı hatalar Dasein'ın en temel özelliğini yansıtır.

Düşüş

Peki, Dasein neden yanlış yapar? Bunun çok çeşitli nedenleri var. Çünkü, öncelikle Dasein kendini dünya içinde olan şeylere kaptırmış durumdadır ve şeylere kafa yorarken kendisini de bir şey, bir *zuhanden* ya da daha çok bir *vorhanden* olarak görme eğilimindedir. (Heidegger buna

“dünyayı ontolojik olarak anlamanın Dasein’ın yorumuna yansıması” der [VZ, 16].) Aynı nedenden ötürü, Dasein apaçık olan bir şeyi de, sırf çok yakınında olabileceğini aklına getirmediği için gözden kaçırma eğilimindedir; buna yol açan salt kendi doğasından ziyade ve soruşturduğu diğer varlıkların aksine, onun dünya-içinde-var oluşudur. İşte, burada da Dasein’ın “onlar”ın iktidarına teslimiyetini görüyoruz; şeyleri yapıyor, söylüyor ve hissediyor oluşunun tek nedeni, “onlar”ın o şeyleri yapıyor, söylüyor ve hissediyor oluşu. Buna bağlı olarak, salt ona mahsus olmamakla birlikte, filozof da geleneklerle aktarılmış kavram ve öğretilere saplanıp kalma eğiliminde olabilir; bu da onun şeyleri bağımsız bir gözle değerlendirmesine engel olur. Heidegger bu iki farklı hataya düşme eğilimini *Verfallen*, “düşüş” başlığı altında toplar. “Düşüş”, insanın kendinden dünyaya düşmesi anlamına gelir.

Varlık ve Zaman’da düşüş, iddianın ileriki safhalarda da ehemmiyet gösterip göstermemesi üzerinden anlatılır. İddialar esasen başkalarına iletilebilir cinstendir. İddia sahibi iddiasını ilgili varlıkların mevcudiyeti önünde ortaya atar. Ancak, iddia bir kişiden diğerine aktarıldıkça, orijinal kanıtları bilmeyenler de kabul eder ve onlar da tekrar başkalarına aktarır; işte, bunu da sırf “onlar” öyle söylüyor diye yaparlar. Artık konuşma (*Rede*) lakırdıya (*Gerede*), içi boş bir gevezeliğe dönüşmüştür. Birebir anlamı “yenilik açlığı” olan Almanca *Neuger*, yani merak ise lakırdının yakın akrabasıdır. Meraklı bir geveze sürekli yeni ve ilginç haberler peşindedir. Kişinin gördüğü ve okuduğu, “başka birinin” veya “onların” gördüğü ve okuduğudur. Merak ve gevezelik muğlak ve iki-anlamlı sonuçlar doğurur – Almanca

Zweideutigkeit her iki anlamı da karşılar. Herkes her şeyi konuşmaya kalktığı zaman, gerçekte kimin neyi anladığını söylemek imkânsız bir hale gelir – gerçekten bir şeylerin peşinde olan ve bu konuda gevezelik etmeyen biri hariç tabii. Sorular henüz tam anlamıyla cevaplanmamışken, sanki artık işleri bitmiş gibi davranılır. Fakat, muğlaklık ve iki-anlamlılık bir yandan karşılıklı ilişkileri de zehirleyebilir: "Birbirimiz için" maskesi altında, "birbirimize karşı" bir oyun içindeyizdir" (VZ, 175). İşte, tüm bunlar ve daha fazlasının nedeni, düşüştür:

> Dasein yakınsaldır ve genellikle de asıl ilgilendiği "dünya"nın yanındadır. Bu "içe soğurma..." da "onlar"ın umumiyetinin içinde gerçekleşen Varlık-kaybının temel göstergesidir. Dasein, daha en başta, her zaman ve zaten, bir sahih Kendisi olabilme kabiliyeti olarak hem kendisinden düşer, sonrasında da "dünya" içine düşer. Dünyayı boş konuşma, merak ve muğlaklık yönlendirdiği için de, "dünya" içine "düşüş" birbiri-ile-birlikte-Varlıkta bir soğurulma anlamını taşır.
>
> (VZ, 175)

Şu da var ki, Dasein'ın düşüşü, onun bir zamanlar düşmemiş bir halde olduğu anlamına da gelmez. Dasein'ın dünya içine düşüşü '*her zaman ve zaten*'dir; tıpkı *her zaman ve zaten* gelir vergimi ödemiş olmam ama asla yıllık brüt maaşımı alamamış olmam gibi bir durum (gelir vergisi diye bir şey olmasa da, yine *o* brüt maaşı alamayacaktım).

Heidegger'in düşüş üzerine yaptığı açıklamalar, etkileyici ve ikna edici olmakla birlikte, yine de bazı kuşku-

lar uyandırıyor. Öncelikle gündeliklik durumumuzu bir düşüş olarak görüyor ve onun hakiki olmadığını varsayıyor. Fakat, atölyesinde çalışan bir zanaatkârın yaşamının meraklı bir lakırdıdan, bir muğlaklıktan ibaret olduğunu söylemek ne kadar akla yatkın? Bu durum gazeteciler, okuyucular, kültür tüketicileri ve filozoflar için bir ölçüde doğru olabilir. Namuslu zanaatkâr kendi uzmanlık alanı dışındaki konularda laf taşıyabilir, komşularının hayatını kurcalayabilir ve dedikodu yapabilir. Fakat, bunlar yaşamı ve mesleği açısından gündelik yaşamının asli yapısının esasını oluşturmazlar. Peki, o zaman, neden düşüş onun varlığının ayrılmaz bir bileşeni olmak zorunda? Bunun iki nedeni var. Öncelikle zanaatkâr "yakınsal olarak ve çoğu zaman" tüm ilgisini kendi gündelik işlerine verir ve, nadir durumlar dışında, geri çekilip yaşamını ve durumunu bir bütün olarak gözden geçirmez. İkincisi, çalıştığı dünya özel değil, umumi bir dünyadır ve onun da anlamını başkaları belirler; ya da şöyle diyelim, kendisinden ziyade, adsız olan "onlar" belirler. Yaptığı ayakkabıların özelliklerini *onlar* belirler. Onları deri ve çekiç kullanarak yapar, çünkü *kişi* ayakkabıları böyle yapar ve bu gereçlerin kullanım alanları toplumsal olarak belirlenir. Tüm bunlar gayet anlaşılır şeyler; zanaatkârın ayakkabı yapmak için bildiği daha iyi bir yöntem yoktur; işinin ehli olduğu ve ürünlerinin de talep gördüğü düşünüldüğünde, meslek değiştirmesi de hiç akıllıca olmazdı. (Çekicini bir rakibinin kafasını kırmak için de kullanabilir elbette ancak bu onu daha hakiki kılmaz ya da düşüş halinden çıkarmaz. Çünkü bir çekicin cinayet aleti olarak kullanılabileceği her ne kadar onaylanmasa da, toplumsal olarak tanınan bir eylemdir.)

Bu, Dasein'ın gündelikliğidir ve Heidegger'in görüşüne göre de lakırdıdan, meraktan ve muğlaklıktan yalnızca bir adım geridedir.

Peki, düşüş ve hakiki olmamak neden yanlış? Aslında, bunun hiçbir yanlış tarafı yok; çünkü her ikisi de insana özgü çelişkilerin ayrılmaz birer parçası. Kendi koşullarımız dışına çıkıp durumumuzu harici bir standarda göre değerlendirmemiz mümkün değil. Heidegger'in bakış açısına göre, bunlar bizi hataya sürükleyen özellikler. Dünyaya, daha doğrusu kendini dünya içindeki şeylere kaptırmak, kendimizi el-önünde bir varlık, düşünen bir şey, bir gereç, bir makine veya bilgisayar olarak görmeye başlamamıza yol açar. Boş konuşmalara olan merakımız ise iddiayı durduğu yerden koparıp dünyasal bir anlam içine sürükler ve özerk bir "yargı"ya dönüştürür. Dasein'ın varlık anlayışı bu bağlamlar çerçevesinde itimat telkin eden bir rehber olamaz. Öte yandan, bu hataların tek nedeni "onlar"ın etkisi altında olmamız da değil. "Onlar" insanın bir makine olduğunu ve iddiaların da "yargı" olduklarını söylüyor olabilirler, ancak bu da hatanın kaynaklarından yalnızca bir tanesidir. Eğer dünya ile olan ilişkimizde, ilk anda karşımıza çıkan en açık model olmasından ötürü, insanların birer makine (veya "özne") olduklarına zaten inanıyorsak, "onlar"ın bize bunu tekrar söylemelerinin çok bir anlamı olamayacaktır. Ya da, tam tersi, "onlar"ın söylediği de doğru olabilir. "Onlar"ın söylediğini sorgusuz sualsiz kabul etmek onursuz bir davranış ya da sadece dublörlük yapmaktan ibaret sayılabilir. Bir filozofun yalnızca mevcut öğretilerle ilgilenmesi veya konferanslarda sunulan ya da akademik dergilerde yayımlanan problemlerle yetinmesi çok yerinde bir tutum ol-

mazdı. Öte yandan, bu mecralarda ortaya konan problemler ve getirilen çözümler pekâlâ doğru da olabilirler. Her koşulda, tarihin en büyük filozofları bile –Aristoteles, Descartes, Kant– hata yapmışlardır. Bu onların Heidegger'den daha az hakiki oldukları veya "onlar" ile gevezelik yapma cazibesine daha az direnç gösterdikleri anlamına gelmez. Heidegger, bir kişinin düşüncelerinin hakikati ile kişinin kendi "özgünlüğü" ve inançlarına olan bağlılığını aynı potada eritiyor gibidir; ki böyle düşünen ilk kişi de o değildi. Platon da felsefenin salt en etkili bilgi sağlama aracından ibaret olmadığını, kişinin hakikate gözlerini açan fevkalade değerli bir yaşam biçimi olduğunu savunmuştu.

Düşüş ve hakikat

Heidegger'i kendisine yöneltilen suçlamalar karşısında savunmak için, yine kendi hakikat açıklamasına başvurabiliriz. Hakikat, bir şeye ışık tutarak üzerindeki örtünün kaldırılması, onun açığa çıkarılmasıdır. Eğer kişi mevcut söylemleri sorgusuz sualsiz kabul eder ve bunları aktarmaya devam ederse, bu söylemler bir ölçüde doğru bile olsalar, kendi başlarına hiçbir şeye ışık tutamazlar. Oysa, büyük bir filozof, görüşlerinin yanlış anlaşılması pahasına, şeyleri aydınlatmaktan kaçınmaz. Heidegger'e göre, bu süreçte eğer ki bir hata yapılmışsa, bunun nedeni düşüncelerinin inşasında yeteri kadar sorgulanmadan kabul edilmiş geleneklerin kullanılmasıdır. Ne şekilde olursa olsun, büyük bir filozofların düşünceleri asla büsbütün yanlış olamaz; ne yalnızca doğru ne de yalnızca hatalı bir sonuç

verirler. Heidegger'in de dediği gibi, düşünceler her daim "yoldadırlar" ve asla son duraklarına varamazlar. Bizim doğru yolu görmemize yetecek kadar ışık tutarlar – bu yol filozofun hedeflediğinden farklı bir yere götürse bile. Oysa, boş lakırdılar bunu yapmaz. Lakırdı içe dönüktür, tesir gücü yoktur. Bizi "yatıştırmak" suretiyle meselelerin tamamen çözüldüğünü düşünmemizi sağlar ve daha fazla kurcalama isteğimizden caydırır.

Heidegger, karşıtlarının görüşlerini asla hiçe saymaz. Onun amacı, filozofların yaptığı hataların bizzat Dasein'ın temel özelliğinden, yani düşüşünden kaynaklandığını göstermektir. Bunu yapmak için de, kendini yaptığı işe vermiş zanaatkâr örneğinde olduğu gibi, gündelik Dasein ile filozofun aynı hataları yapmaya eğilimli olduklarını, ancak filozofun hatalarının gündelik yanlış anlamalarla karşılaştırıldığında yalnızca daha incelikli ve kavramsal olduklarını ileri sürer. Bir sonraki bölümde de göreceğimiz üzere, Heidegger, Aristoteles'in zamana dair açıklamasını –zamanın sonsuz bir "şimdiler" veya anlardan oluşan bir seyre sahip olması– Yunanlara ait bir zaman anlayışı olarak düşünmekten ziyade, bunu "bayağı" ve sıradan bir zaman kavramı veya anlayışı olarak yorumlar. "Aristoteles'ten Bergson'a ve hatta sonrasına dek devam eden bu sıradan [zaman] anlayışı, geleneksel zaman kavramının çözümlenişiyle birlikte ifşa oldu" (VZ, 17f.). Peki, filozofun zaman veya benlik kavramının gündelik Dasein'ın bu konulara yaklaşımında zaten saklı olduğunu neden kabul edelim? Apaçıktır ki, felsefi olmayan bir zanaatkâr kendisinin de tıpkı diğer şeyler gibi bir şey olduğunu ya da zamanın bir dizi anlardan oluştuğunu kavramsal bir çerçevede düşünmez. Daha önce hiç bunları

düşünmemiştir ve birileri ona bunlardan bahsetse dahi öyle hemen benimseyeceği düşünceler değildir bunlar. Peki, o zaman, kendisini zaten bir şey olarak ve zamanı da bir dizi an olarak anladığını nasıl söyleyebiliriz? Heidegger'e göre, gündelik Dasein'ın varlık anlayışı bir ölçüde Heidegger'in kavramsal açıklamasından aslında o kadar da uzak değil. Zanaatkâr eğer kendisini *münhasıran* –sözgelimi– bir makine ve zamanı da *bir şeyler yapmak* için değil de *münhasıran* bir dizi an olarak anlıyor olsaydı, o zaman, işini doğru düzgün yapamazdı, dünya içindeki yolunu şaşırırdı. Eğer böyle olsaydı, gündelik Dasein'ın varlığın anlamına dair bir fikri olmayacağı için, ya da elinde Aristoteles veya Descartes'ın metinlerinden başka bir şey yok diyelim, büsbütün bir yanılgıya düşecekti. Peki, bu neden böyle? Tüm insanlar arasından bir tek Heidegger'in çıkıp doğru yolu gösterebileceğine ve herkesin yanılmış olduğuna inanmak pek akla yatkın değil. Tıpkı Aristoteles ve Descartes gibi Heidegger'in kendisi de bir Dasein. Ve onun da varlığa kavramsal bir açıklama getirebilmesi için en azından bir başlangıç fikri olması lazım; ve yalnızca kendine özgü bir anlayış rehberliğinde yalnızca kendine ait bir açıklamaya varacağını düşünürsek, o takdirde, başkalarıyla paylaştığı daha genel bir anlayıştan yola çıkması gerekecektir. Dolayısıyla, gündelik Dasein'ın varlık anlayışı bütünüyle bir yanılgıdan ibaret olamaz. Peki, gündelik Dasein'ın kavramsal düzeyde olmayan varlık anlayışı kusursuz bir doğruluk gösterebilir mi? Eğer öyleyse, bu anlayışı kavramsallaştırmaya giriştiklerinde filozofların sıklıkla yanılmalarını nasıl açıklayacağız? Eğer filozoflar yanılabiliyorlarsa, o zaman, gündelik Dasein'ın da bir yerlerde yanılıyor olması gerekir. Aksini iddia etmek, filozofların ayrı

bir tür olduğunu ve kuramlarının gündelik Dasein'ın (ve kendilerinin) kavramsal olmayan varlık anlayışıyla hiçbir ilgisi olmadığını iddia etmek anlamına gelecektir ki bu da felsefeyle ilgisi olmayan lafebelerinin kaynatmalarına benziyor daha çok. O halde, Heidegger'in de dediği gibi, düşüş hepimizi kapsar. Diğer türlü olsaydı, filozofların yaptığı hataları meydana çıkarmak asla mümkün olmazdı.

Sahicilik Jargonu

Theodor Adorno 1964'te Heidegger'e karşı bir saldırı niteliği taşıyan *Sahicilik Jargonu* adlı kitabını yayımladı. Heidegger, başlıktan Adorno'nun neden şikâyet ettiğini anlayabiliyordu elbette. Jargon bir çeşit lakırdıdır ve Heidegger de lakırdıdan, ilk başta düşünce, duygu ve algı yoluyla ortaya çıkmasına rağmen, bu bağlamlardan kopuk bildirimlerin yinelenmesinden hoşlanmaz. Peki, bu durumda Heidegger'in felsefesini sanki kendimizinmişçesine benimseyip olduğu gibi başkalarına aktarmamız mı gerekiyor? Sanmıyorum, çünkü bu da yine gevezelik etmekten öteye gitmez ve kesinlikle gayri sahihlik olurdu. Ya da yalnızca sahihliğe ulaşana dek Heidegger'in izinden gidip daha sonra kendi felsefi keşif yolculuğumuza mı çıkmamız gerekir? Hayır – çünkü bu da kulağa daha çok merak gibi, yeniliğe duyulan açlık gibi geliyor. Belki de yapmamız gereken şudur: öncelikle Heidegger'den edindiğimiz sahihliği kuşanıp, ardından onun tıpkı Aristoteles, Descartes veya Kant'a yaptığı gibi, bir yandan çalışmalarını temel almalı, beri yandan da bunları yorumlayıp çözerek kendi-

mize ait yeni düşünceler geliştirmeliyiz. (Heidegger diğer filozoflara farklı yaklaşım tarzları olduğundan bahseder: yorum, *Destruktion* –Derrida'nın "yapıbozum"una çok yakındır bu–, "yineleme" ve daha sonra da "tartışma".)

Kaygı

Şu ana dek Dasein'ın çeşitli özelliklerini gördük. Heidegger, Dasein'ın gündelikliğini şöyle tarif eder: "Dünya-içinde-Var olmak ki düşüş ve açımlanış ile fırlatılmışlık ve tasarımdır bu; işte, bu nedenle, onun adına en yakın varlık imkânı, hem onun "dünya" ile birlikte olan Varlığı, hem de onun başkalarıyla-Var oluşu bağlamında bir meseledir" (VZ, 181). Bu özelliklere sahip biri de ne esas ne de "asli" olabilir; öyle ki, geri kalan özelliklerini de ya bunlar belirleyecektir ya da onlara eklemlenecektir. "Dünya" ile birlikte olmak (bu, dünya içindeki insan olmayan varlıklarla muhatap olmak demektir) başkalarıyla-olmaklık durumundan (diğer insanlarla olan etkileşim) önce değildir. Ya da, tam tersi, başkalarıyla-olmaklık da birincil değildir ve gereçler vb. şeylerle birlikte var olmak da başkalarıyla-olmaklığa göre ikincildir. Öyle ki, anlama ya da haletiruhiye ile "ruhsal durum" da asli değildir; her ikisi de dünyayı ve kendimizi açımlarken eşit ölçüde önem taşırlar. Heidegger'in de dediği gibi, her ikisi de eşit ölçüde hakiki ve "aynı derecede asli"dirler. Aynı zamanda bu özellikleri birbirlerinden ayırmak da mümkün değildir. "Dünya" ile birlikte olan fakat başkalarıyla olmayan bir varlık olamazdı ya da, tam tersi, başkalarıyla olan fakat "dünya" ile birlikte olmayan bir varlık da olamazdı.

Yine, haletiruhiyesi olmayıp da anlayabilen veya anlayıp da haletiruhiyesi olmayan bir varlık da olamazdı vb.

Peki, Dasein'ın bu şekildeki ifadesine nasıl bir bütünlük verebiliriz? Bunu yapmak için, tüm bu özelliklerin köklerinin Dasein'ın temel kaygı (*Sorge*) durumunda yattığını varsaymamız gerekiyor. *Sorge* çift anlamlı bir sözcüktür: İlki bir şey için "kaygılanmak veya endişelenmek", ikincisi de şeyleri "yoluna koymak" veya ihtimam göstermek. Heidegger "kaygı" sözcüğünü kullanırken her iki anlamı da hesaba katar; yine de, sözcüğün bizzat kendisi bu iki karşılıktan daha asli bir rol oynar. Örneğin, birisi, umursamaz, kaygısız veya ihmalkâr olduğu anda bile, Heidegger'in anlayışına göre, kaygı duymaya veya ihtimam göstermeye devam eder. Çünkü Dasein'ın dünya-içinde-Var oluşu en başta bir kaygıdır; bu da onun ayakkabılar ve çekiçler gibi el-önünde olana ilgisini (*Besorgen*) ve diğer insanlara gösterdiği itinayı (*Fürsorge*) açıklar. Gelgelelim, ilgi ve itina aynı zamanda ihmal, hor görme ve nefretle de bağdaşıktır; bir tek taşlar, ağaçlar ve hayvanlar kaygı duymaz, ilgi ve itina göstermezler. Kaygı, istemek, dilemek, çabalamak veya bilmek gibi durumlardan farklıdır. Kaygı, herhangi bir şeyi istemek, dilemek veya onun için çabalamak için ilk koşuldur. Kişi, bilgi edinmek için öncelikle bir kaygı duymalıdır. Örneğin, ağır bir depresyon veya bunaltı durumundaki birinin kaygısızlığı sabahları doruk noktasında olur. Böyle bir durumda o anki durumumuzdan kurtulmak dahil hemen hiçbir şey yapmak istemeyiz.

Kaygı, Dasein'ı bir bütün olarak içine alır almasına, ama yine de bundan biraz daha karışık bir durumdur. Heidegger onu şöyle tanımlar: "Birlikte-Var olarak (dünya-

içinde karşılaşılan varlıklarla), dünya-içinde-zaten-var-olarak-kendini önceler" (VZ, 192). Dolayısıyla, kaygı, daha önce de karşımıza çıkan üç bileşenden oluşur. *Dasein kendini önceler.* Kaygı onun olasılıklarıdır; daha açık olarak, onun atacağı bir sonraki adımı tartması, düşünmesidir; bir tasarısı vardır. Heidegger bunu doğrudan "varoluş" ve "anlayış" ile ve, bir sonraki bölümde de göreceğimiz üzere, gelecek ile ilişkilendirir. *Dasein zaten dünya içindedir.* Bu da, "fırlatılmışlık" ve "olgusallık" –Dasein'ın "her zaman ve zaten" kendisi için mümkün olanı tayin etmeye çalıştığı bir durumda olması olgusu– ile birlikte, onun fırlatılmışlığını ve, daha sonra göreceğimiz üzere, geçmişsizliğini belli eden haletiruhiye veya "ruhsal durumu" ile ilişkilidir. *Dasein dünya-içindeki varlıklar ile birliktedir.* Sözgelimi, elinde çekici bir iş üstündedir ya da kendini gündüz düşlerine kaptırmıştır. Heidegger bu durumu da düşüş ve yine göreceğimiz üzere şimdi ile ilişkilendirir. Bu doğrultuda, kaygı kavramı, şu ana dek Dasein'a dair öğrendiğimiz her şeyi kapsar ve yeniden bütünleştirir; ve, ayrıca, dolaylı olarak, Dasein'ın zamansal doğasına işaret eder. Kaygı dünyayı anlamlı kılar. Dasein, yalnızca kaygı sahibi olduğu sürece anlamlı bir dünya içinde olabilir ve yine yalnızca anlamlı bir dünyada olduğu sürece kaygı duyabilir.

Felsefenin skandalı

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın ilk bölümünü sonlandırırken ortaya dış dünyanın gerçek olup olmadığı sorusunu atar. Daha doğrusu, böyle bir soruyu reddeder: "Felsefenin

skandalı" Kant'ın sandığı gibi benden başka şeylerin gerçekliğini kanıtlamayı başaramamak değil, "böylesi bir beklentiye girerek sürekli kanıtlar bulmaya çalışmak"tır (VZ, 205). Bir kere, bu soruda iki çatlak var. İlki, bu sorunun Dasein'ı ele alışı, şeylerin veya "dünya"nın onun tamamen dışında olduğunu varsaymasıyla eksik ve yetersiz kalmakta. İkincisi, bu soru, şeylerin ve dünyanın varlığını da tam olarak yansıtmıyor. Öncelikle Dasein'ı ele alalım. Dasein ile onun dışında kalan şeyler arasındaki sınır nerede? Bedenim ile bulunduğu ortam arasında mı? Bu sorunun amacını düşündüğümüzde öyle olmadığı gayet açık. Bedenim dışında da şeylerin var oluşunun, bir bedenim olduğundan ve bir de dış dünya olduğundan emin olduktan sonra, pek de felsefi bir yanı kalmıyor. O halde, bedenim, ben ve dünya arasında bana içkin değil de dışsal bir şey olarak düşünülebilir mi? Eğer öyleyse, demek ki ben "dünyasız bir özne" olarak yaratılmış bir şeyim. Ve bu özne de bu durumda eyleyenden ziyade bilen ve dünya ile yalnızca kendi içsel durumlarıyla –izlenimler, düşünceler vb.– temas kurabilen bir özne olmalı. Fakat ben böyle bir şey değilim. Benim varlığım kaygıdır: Aşina olduğum bir çevrede çeşitli uğraşları olan ve esas olarak dünya içinde olan bir şeyimdir. Dünya ve onun içindeki şeylere düşünceler veya buna benzer şeyler vasıtasıyla erişmiyorumdur: Duyduğum şey "saf ses" değil, "vagonun gıcırtısı"dır (VZ, 163); gördüğüm şey düşünceler değil, ağaçlardır.

Sorudaki dış dünyanın gerçekliğine dair ikinci kusur da şu: Eğer benim varlığım kaygı ise ve ben esas olarak bu dünya içindeysem, o zaman, dünyayı ve onun içindeki şeyleri salt gerçek veya "el-önünde olan" varlıklar olarak

düşünmek pek akla yatkın olmayacaktır. Dünyayı gerçek addetmek, ikincil ve türevsel bir yaklaşımdır ki bu da Dasein'ı sıradan ve dünyasız bir özne olarak çıkarsamak anlamına gelecektir. Dünya, "dışsal nesneler" değil, benim kendimi kasıtlı olarak dahil ettiğim anlamlı bir alandır. Dünya içindeki şeyler de her şeyden önce el-altında olan ve kullanabileceğimiz araç-gereçlerdir.

Dasein'sız bir dünya mümkün mü?

Ne var ki, hikâye burada bitmiyor. Çünkü ben hiç var olmayabilirdim. O zaman ne değişirdi? Hemen hemen hiçbir şey. Her şey eskiden nasılsa yine öyle devam ederdi. Fakat, Dasein da, yani insan diye bir şey de hiç var olmayabilirdi ki bir zamanlar gerçekten de yoktu (VZ, 227; cf. xxvi. 216). Böyle bir "dünya" nasıl olurdu? Böyle bir dünyada *varlıklar* olurdu ama *varlık* olmazdı:

> Varlıklar, kendilerini açığa seren, keşfettiren ve belirleyen deneyim, tanışıklık ve onları kavrayıştan bağımsızlardır. Öte yandan, Varlık, bir tek, Varlığı Varlığın-anlaşılmasına bağlı varlıkların anlayışında "var olabilir".
> (VZ, 183; cf. xxvi. 194)

Eğer Dasein olmasaydı varlık diye bir şey de olmazdı. Hakikat de olmazdı; hatta, Heidegger'in hakikat anlayışına göre, bu durumda Newton'un kanunları bile gerçek olamazlardı (VZ, 227). Ortada "dünya" diye bir şey de olmazdı. Buna karşın, yine varlıklar olabilir fakat bunlar

da varlığı olmayan varlıklar olurlardı. Heidegger burada belki de belirli bir varlık durumunun eksikliğini kastediyor olabilir. Bu varlıklar Dasein'ınki gibi bir varlık durumuna sahip olamazlardı haliyle. Ya da *zuhanden*, el-altındaki araç-gereçler de olamazlardı. Peki, taşlar ve ağaçlar gibi elönünde olamazlar mıydı? Hayır. Çünkü, en nihayetinde, bu da her ne kadar ikincil ve türevsel de olsa, Dasein'ın şeyleri anlama yollarından biri ve böylesi bir var oluş için bile açımlamaya ve hakikate gereksinim olacaktır.

Eğer varlıkların varlığı olmasaydı, o zaman, biliminsanlarının genel olarak tanımladığı gibi partiküllerden meydana gelen anlamsız birer yığın mı olurlardı? Fakat bir biliminsanı da aynı zamanda bir Dasein'dır ve o da Dasein'ın genel özellikleriyle sınırlanmıştır ve yine kaçışı olmayan bir durum içine "fırlatılmıştır". Bu koşullar altında yaptığı keşiflerin (veya Heidegger'in deyişiyle "tasarımların") Dasein'sız bir dünyanın nasıl olacağını kesin ve net bir biçimde ortaya koyabilmesi mümkün olabilir mi? Buna istinaden R. G. Collingwood'un J. W. N. Sullivan'dan yaptığı alıntıya bir göz atalım: "Termodinamiğin ikinci yasasının doğru kabul edilmesinin tek nedeni, belli bir sınırın altındaki boyutları pratikte inceleyemiyor oluşumuzdan kaynaklanmaktadır. Eğer bu evrendeki bakteriler zekâ sahibi olsalardı, böyle bir yasaya da ihtiyaç duymazdık" [*The Idea of Nature* (OUP, 1945). 24 n. 1]. Ve Collingwood şunu ekliyor: "İnsanınkinden daha uzun yaşayan zekâ sahibi bir organizma olsaydı, bu yasayı ne lüzumsuz görür ne de inkâr ederdi" (*a.g.e.*, 26). Heidegger'in de bilime yaklaşımı tam olarak aynı olmamakla birlikte benzerlik gösterir. Ona göre, bilim ikincil bir fenomendir; Dasein'ın varlık yollarından biri olup koşulsuz

bir biçimde ötekinden türeyen ve ona bağlı olan ve daha ziyade gündelik bir varlık biçimidir. Bir biliminsanı da araç-gereç kullanır ve araştırmalarını yürüttüğü laboratuvarını bilir. Fakat, diyelim ki, Heidegger'in yaklaşımına karşıt olarak, Dasein'ın yokluğunda varlıkların nasıl olacağını bilimin kesin ve net bir biçimde açıklayabileceğini varsaysak nasıl bir sonuç elde ederdik? O zaman, şöyle diyebilirdik:

1. Dasein'ın yokluğunda şeyler –taşlar, ağaçlar vb.– sadece moleküllerden oluşmuş yığınlardan ibarettir.

Devamında da şöyle denebilirdi:

2. Şeyler –taşlar, ağaçlar veya çekiçler– Dasein var olsa dahi yine moleküllerden oluşan yığınlardır.

Ne var ki, şunu demekte tereddüt edebilirdik:

3. Dasein var olsa dahi, çekiç gibi şeyler birer molekül yığınından başka bir şey değillerdir.

Veya:

4. Çekiç gibi şeyler esasında (kendi içlerinde ve özlerinde) birer molekül yığınıdır.

Ya da:

5. Çekiç gibi şeyler Dasein tarafından daha sonra anlam atfedilen molekül yığınlarıdır.

Görüldüğü üzere 3, 4 ve 5. önermeler, 1. ve 2. önermeleri takip etmiyorlar ve Heidegger de 5. önermeyi reddeder. İlkin anlamsız moleküller görüp daha sonra onlara anlam atfettiğimiz düşüncesi fenomenleri algılayış biçimimizin özüne ters düşmekte. Peki ama ontolojinin fenomenolojiyi aksettirmek gibi bir zorunluluğu var mı? Bir çekiç, biz her ne kadar genellikle farklı bir gözle baksak da, *yalnızca* veya *özünde* bir molekül yığınından ibaret olamaz mı? Eğer 3. önermeyi temel alırsak, onun *yalnızca* bir molekül yığını olduğunu söyleyemeyiz. Dasein'ın anladığı veya yorumladığı çekiç gibi bir molekül yığını, yalnızca bir molekül yığınından ibaret olamaz. Burada farkı yaratan Dasein'dır. Dasein'ın var olduğu dünyadaki bir şeyin varlığı, Dasein'ın var olmadığı bir dünyadakiyle aynı olamaz. *Aslında* ve *özünde* yalnızca bir molekül yığını olup bir tek *bize* mi bir çekiç olarak görünüyor? Neden böyle olduğunu düşünelim? (Dr. Johnson şöyle demiş: "St. Paul Kilisesi'ni atomlarına ayırıp, her birini tek tek ele aldığınızda hiçbir anlam ifade etmezler, fakat ne zaman ki bir araya gelirler, işte o zaman St. Paul Kilisesi'ne dönüşürler.") Bir şeyin kendi içinde ne olduğu ile bize göre ne olduğu arasındaki fark, varlığı anlayış biçimimizden ileri gelir, şeylerin Dasein'dan bağımsız doğalarından değil. Eğer Dasein diye bir şey olmasaydı, böyle bir ayrım bile olmazdı: Hiçbir varlığın birbirinden farkı kalmazdı; önü arkası olmayan tamamen yüzeysel, derinlikten yoksun şeyler olurlardı. Böylesi bir varlık durumunu tarif edebilecek bir yetiye veya olanağa da sahip değiliz: Yapılan her tanım, en nihayetinde, zaten kendi varlık anlayışımızla, kendi dünyamızla dolu olacaktır. Neden Dasein'ın yönettiği ve aşina

olduğumuz dünya içinde bir çekicin *kendi içinde* salt moleküllerden ibaret bir şey olduğunu, fakat yalnızca *bize göre* bir gereç olduğunu düşünelim? Bunun için hiçbir gerekçe yok. Çünkü Dasein'sız ve çekiçsiz bir dünyada yapılmış bir açıklama söz konusu olamaz. Öte yandan, bu düşünce, titiz ve ihtiyatlı zanaatkârın yanında biliminsanının kuramsal soruşturmalarına gerekçesiz ve haksız bir öncelik atfediyor. İşte, bu nedenlerden ötürü, Heidegger ontoloji ile fenomenolojinin örtüştüğünü düşünür.

VII. Bölüm

ZAMAN, ÖLÜM VE VİCDAN

Heidegger'in Dasein'ın gündelikliğini açıklamasında zamanın rolü, Dasein'ın kendisinin ötesinde olduğu iddiasında örtük olarak bahsi geçmesine karşın ikincil bir konumdadır. Ne var ki, *Varlık ve Zaman*'ın giriş bölümünde, Heidegger, bize zamanın varlık sorusu bakımından hayati bir öneme sahip olduğunu da söyler: "Ontolojideki neyin önemli olduğu problematiğinin kaynağı zaman fenomendir" (VZ, 18). Dasein'ın çözümlenişinde de zamanın çok önemli bir rolü vardır: "Dasein'ın Varlığı kendi anlamını zamansallıkta bulur" (VZ, 19). Peki, zaman neden bu kadar önemlidir?

Neden zaman?

Neden Varlık ve Zaman? Neden Varlık ve Uzam değil? Ya da neden Varlık ve Hakikat veya Hiçlik değil? Heidegger açıkça bu soruları sormasa da çeşitli yanıtlar verir.



6. Heidegger ve Elfride kulübelerinin önünde, Ekim 1969.

Onun savına göre, Varlık geleneksel olarak zaman temelinde ele alınmıştır. Zaman, varlık sözcüğünün Yunanca karşılığı *ousia*, *Anwesenheit*, "mevcut bulunmak" anlamına gelen *parousia* ile ilintilidir (VZ, 25). Dolayısıyla, Yunanlar varlığı zamansal mevcut bulunuş temelinde açıklamış gibi görünüyorlar. Oysa, bu pek de doğru değil. Çünkü *parousia*, *ousia* sözcüğünden türemiş pek çok sözcükten yalnızca bir tanesi. Dolayısıyla, *ousia* sözcüğünü *parousia*-mevcut bulunuş ile ilişkilendirmek, onu *apousia*-yokluk ile ilişkilendirmek kadar nedensiz. Her koşulda, *parousia*, zamansal mevcut bulunuş anlamına gelebileceği gibi, ör-

neğin kişinin bir savaş meydanında bulunuşu gibi, uzamsal mevcudiyet anlamına da gelebilir. Yunanların ya da en azından Yunan filozofların varlığı zamansal mevcudiyetle ilişkilendirdiklerini düşünmek için gerekçelerimiz pekâlâ olabilir: Sözgelimi, Platon varlığı "oluşan", meydana gelen, solan ve ölüp giden şeylere değil, yalnızca sabit, ebedi (ya da ebedi *mevcudiyete* sahip) form veya idealara isnat etmişti. Oysa, Heidegger'e baktığımızda böyle bir düşünceyle karşılaşmıyoruz.

Heidegger bir yandan da filozofların varlıkları sıklıkla zaman bağlamında sınıflandırmış olduklarını belirtir. Filozoflar insan, bitki gibi zamansal varlıkları, sayılar, önermeler ve yine aynı şekilde Tanrı gibi zaman ötesi varlıklardan ayrı tutarlar (VZ, 18). Fakat, bu, varlığın mutlak bir biçimde zamanla ilişkili olduğuna "işaret etmekten" öteye geçmemektedir. En nihayetinde, Heidegger yeri geldiğinde geleneklere karşı durmayı bilen biri; o sırf işine geldiği için bunlara sığınacak biri de değil. Her koşulda, Heidegger, varlıkların sınıflandırılmasına bizzat karşı çıkar; çünkü, zamansal olmayan veya zaman ötesi varlıklar olduğuna inanmaz. Heidegger'in dünyasının ne altında ne de üstünde zaman ötesi bir Tanrı vardır. Eğer öyle olsaydı, o zaman, Dasein'dan bağımsız ebedi hakikatler de olabilirdi (cf. VZ. 227), oysa, varlıkların gerçeğini ortaya sermek gibi tarihsel bir ödevi yerine getiren Tanrı değil, fani Dasein olmuştur. Heidegger'in döneminde aralarında Husserl'in de bulunduğu pek çok filozof anlam veya mananın "üçüncü bir âlem"i daha olduğunu varsayıyordu – fiziksel gerçeklik ile psikolojik gerçeklik âlemlerine ek olarak. Fakat, Heidegger bunun "meleklerle ilgili Ortaçağ söylemleri kadar

tartışmalı" olduğunu düşünüyordu (xxiv. 206). Zamansal olmayan önerme, anlam veya kuram olması imkânsızdı; bunların hepsi de Dasein'ın varlık yollarındandı ve tıpkı Dasein gibi tarihsel ve zamansallardı. Bu bağlamda, Heidegger'in yaptığı sınıflandırma da aslında reddettiği bir sınıflandırmadır.

Filozof olmayanların kullandığı dile baktığımızda da durum bundan daha iyi değil. Heidegger nadir rastlanabilecek türden bir pasajda, günlük dilde kullanılan metaforların daha çok uzamsal olduklarını belirttikten sonra şu soruyu sorar: "Neden varlık ve uzam konusuna daha az değiniyoruz?" (xxxi. 119). "Dasein" bizzat uzamsal bir kavram (xx. 344). Elbette, bu da gayet doğal, çünkü Dasein zamansal olduğu kadar uzamsal da bir varlık ve eğer durum böyle olmasaydı zaten hiç var olamazdı.

O halde, zaman neden daha önemli? Bunun yanıtlarından bir tanesi, Dasein'ın hayatını zaman içinde, uzamda olduğundan daha derin yaşıyor olması. Dasein belli bir yerde, belli bir zamanda doğar ve hiçbirini kendisi seçmez. Doğduğum *yer*, yetiştirilme biçimim ve kültürüm açısından, örneğin anadilimin İngilizce veya Japonca olmasını belirlemesi bakımından elbette önem taşır. Ne var ki, *içkin* anlamda doğduğum yerin pek bir anlamı yoktur. Yetiştirilme biçimimi belirlemesine karşın, bunun etkilerini eğitim veya seyahat yoluyla üzerimden atmam pekâlâ mümkün. Oysa, doğduğum *zamanın* etkilerini değiştirmem pek o kadar kolay değil. Örneğin, eğer 1800 yılında doğmuş olsaydım, azami insan ömrünün de 115 yıl olduğunu varsayarsak, o zaman, *Varlık ve Zaman*'ı okuyamayacaktım. Doğum tarihim, zamandaki konumumun sınırlarını belirler

ve buna bağlı olarak benim için açık olan eylem rotalarını belirler; buna karşılık, zaman içindeki konumum üzerinde doğduğum yerin bir etkisi olmaz.

Bir insan, yaşayabileceği bir uzama gereksinim duyar. Bütünüyle hareketsiz bir yaşam sürebilmek mümkün olmakla birlikte, katlanması zordur ve insanı tatmin edemez. Öte yandan, tatmin edici bir yaşam için sık sık seyahate çıkmak da gerekmez. Kişi doğduğu köyü veya memleketini hiç terk etmeden de gayet iyi bir yaşam sürebilir. Fakat, yaşam için makul bir zamana, süreye ihtiyaç vardır. Yaşam kararlar almak, eylemlerde bulunmak demektir ve bunlar için de uzamdan ziyade insanın zamana gereksinimi vardır: Şimdi ya da sonra ne yapacağımı düşünürüm, şurada veya burada ne yapacağımı değil.

Sahihlik ile gayri sahihlik arasındaki farklardan biri de, sahih Dasein'ın şimdiye ve yakın geçmiş ile geleceğe kendini tamamen kaptırmamış olmasıdır. Sahih Dasein, kendi ölümünün ötesine ve kendi doğumunun çok daha gerisine, tarihsel geçmişe bakar. Ama neden? Yalnızca hayalinde olsa bile neden uzak diyarlara gitmeyi tercih etmez? Bunun yanıtlarından biri, uzamsal veya coğrafi seyahatin, zamansal veya tarihsel farkındalık kadar, kişinin kendi yaşamını bütünüyle gözden geçirmesine olanak sağlamamasıdır. Bir diğeri ise, şimdiki durumum ve bana sunduğu olanakların geniş bir pencereden bakıldığında, uzak yerlerde olup bitenlerden ziyade, hem benim hem de ait olduğum kültürün tarihsel geçmişine bağlı olmasıdır. Eğer şimdiki konumumda ustalaşmak istiyorsam, çağdaş ve bilinmeyen bir yazardan ziyade, düşüncelerimizi hâlâ etkilemeye devam eden bir Aristoteles'i okumam daha ye-

rinde olacaktır. Gelenekler uzamlar arasında değil, zaman içinde aktarılırlar. (İşte, bu yüzden, bir sanat eserini veya edebi bir çalışmayı değerlendirirken "uzama karşı" değil, "zamana karşı ayakta kalabilecek mi" diye düşünürüz.)

Dolayısıyla, Dasein'ın yaşamında uzamdan ziyade zamandır asıl önemli olan. Gelgelelim Heidegger hem dünya, hem de Dasein'ın dünya ile kurduğu ilişkiyle de yine yakından ilgilenir. Bu iki düzlem bağlamında, zamana dair karşımıza iki geleneksel sorun çıkar. İlki üzerinde duranlar Aristoteles ve Aziz Augustinus olmuştu. Şu anda yalnızca şimdiki an vardır; geçmiş yoktur ve gelecek de henüz oluşmamıştır. O nedenle, zamanda yayılan nesneler veya olaylar, zaman içinde süren bir dünya değil, yalnızca dünyanın ve onun içindeki nesneler ile olayların zamansal, anlık bir dilimi vardır. İkinci meseleyle ise tarihsel düşünürler dışında Kant ile Husserl ilgilenmiştir. Ben yalnızca şimdiki anda var olan şeyleri algılayabilirim –görür, duyar, hissederim vb.– ya da, ışık ve ses hızını da hesaba katarsak, çok kısa bir geçmiş andakileri algılayabilirim. O halde, zamansallığı aşan bir dünyanın ya da geçmiş veya geleceğin nasıl bilincinde olabiliyoruz? Bu iki sorunun hiçbiri uzamla zamanla olduğu gibi ilgilenmez. Uzamsal olarak bizden uzakta olan bir şeyin, sırf *burada* olmadığı için var olmadığını varsaymayız. Başta görme olmak üzere, duyularımız bize oldukça geniş bir uzam algısı sunar.

Heidegger bu sorunları açık açık dile getirmez ama üzerinde düşündüğü açıktır. Onun bulduğu çözüm ise –ki bir kısmı da Aristoteles, Augustinus ve Kant tarafından daha önce önerilmişti– şuydu (VZ, 427f.): Dasein salt şimdiki anı algılamakla kalmaz. Dasein'ın algısı hem geç-

mişe, hem geleceğe uzanır. Dasein zamansaldır. Dünyayı da özünde zamansal kılan ve "dünya-zamanı"nı başlatan ve baki bir dünyayı açımlayan da Dasein'ın zamansallığıdır. İnsan, evrenin tarihi içinde yalnızca çok kısa süredir var olan ve milyonlarca gök cisminden sadece bir tanesi üzerinde oluşmuş sıradan biyolojik bir türden daha fazlasıdır. Heidegger bilimsel buluşları yok saymaz. Bir zamanlar başka varlıklar varken Dasein henüz yoktu. Fakat, evrene bir anlam atfeden ve bazı şeylerin önemli, bazı şeylerin ise önemsiz olduğunu düşünmemizi sağlayan bir tek Dasein olmuştur. Dasein'ın dünyaya adım atışı son derece önemli bir hadisedir. Anlam, tarih, dünyasallık ve bir anlamda da zaman, o andan sonra başlamıştır. Heidegger'in Dasein'ı, geleneksel olarak Tanrı'ya atfedilmiş birtakım özellikler barındırır. Dünya içinde sonlu ve zamansal olmak Dasein için bir avantaj sağlar. Dasein, sonsuz, zaman ötesi, mutlak bir tanrının aksine, hem kendisini dünyaya açar, hem de dünyayı açar.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın ikinci bölümünde zaman konusuna doğrudan girmez. İşe önce ölümü açıklayarak başlar.

Ölüm

Heidegger bize Dasein'ın her zaman kendisinin ötesinde olduğunu ve sürekli henüz farkına varılmamış olasılıklar karşısında durduğunu söyler. Eğer hal böyleyse, o zaman, Dasein'ı bir bütün olarak kavramamız nasıl mümkün olabilir? Dasein sanki sürekli avucumuzdan

kaçar gibidir; bize kendini asla olduğu gibi ve bir bütün olarak sunmaz; onun yerine, karşımıza sürekli bitmeyen olasılıklarıyla birlikte gelir. Fakat, Dasein adına son bir olasılık daha vardır: Tüm olasılıkları sonlandıran bir olasılık, yani ölüm.

Ölümü bu şekilde tanıtmak kulağa biraz zorlama ve yapay geliyor olabilir. Kişi, bir gün öleceğini bilse dahi, kendi yaşamını asla eksiksiz bir biçimde anlatamaz. Bunun nedeni de ne zaman ve nasıl öleceğini ve bu zaman zarfında tam olarak neler gerçekleştireceğini çoğu zaman bilmiyor oluşudur. Bir filozof, örneğin, Dasein'ın her zaman kendisinin ötesinde olduğu gibi bir açıklamayla aşağı yukarı bütünlüklü bir Dasein tanımı yapmış sayılabilir. Filozof bunu yaparken Dasein'ın önünde hangi olasılıklar olduğunu ve bunları nasıl gerçekleştireceğini özellikle belirtmese de olur. Yalnızca yaşamı boyunca çeşitli olasılıklarla karşılaşacağını belirtmesi yeterli olacaktır. Elbette, ölüme de değinmesi gerekecektir, en nihayetinde ölüm Dasein'ın temel özelliklerinden biridir. Öte yandan, açıklamanın bütünlüğünü güvence altına almak bakımından, ölüm olasılığı *eşsiz* bir yere de sahip değildir; o da Dasein'a ait özelliklerden yalnızca bir tanesidir. Belki şöyle bir ekleme yapılabilir: "Ah, bu arada, az kalsın unutuyordum, tüm bunlar sonsuza dek sürmüyor elbette – Dasein bir gün mutlaka ölecek."

Fakat, Heidegger'in özellikle ölümü de soruşturmasının sağlam gerekçeleri vardır. İlkin, ölüm, salt kişinin yaşamının sonunda gerçekleşen bir hadiseden ibaret değildir. Dasein'ın bir gün öleceğinin bilincinde olması ya da herhangi bir anda bunun gerçekleşebileceğinin farkında

olması, "ölümün", Dasein'ın kendi ölümüne karşı tutumu ya da kendi ölümüne "yönelik varlık" oluşu, onun tüm yaşamına nüfuz eder ve onu şekillendirir. Ölüm ihtimali olmayan bir yaşam, süreğen bir ertelemeden başka bir şey olmazdı. Madem önümde sonsuz bir yaşam (fiziksel ve zihinsel gücümden bir şey kaybetmeksizin) var, o halde neden şimdi kitap yazmakla uğraşayım? İster bir filozof, ister bir oto-biyograf olsun, Dasein'ın kendi yaşamını ölüme değinmeden açıklamasının imkânsız olmasının nedeni, ölümün Dasein'ın yakasını asla bırakmamasıdır.

Ölümün irdelenmesinin ikinci bir gerekçesi ise, ölümün keskin bir biçimde koyunu keçiden ve sahih olanı gayri sahih olandan ayırıyor olmasıdır. "Onlar"ın anonimliğinde kaybolmuş olan gayri sahih varlık, "insanların öldüğü" konusunda hemfikirdir. Onların bu sözleri muğlak bir lakırdıdan ibarettir ve, örneğin, intihardan "aptalca bir eylem" olarak bahsederler. Oysa, onların tutumu, benim *kendi* ölümümün öteden beri var olan ihtimalini ve hatta her an gerçekleşebilirliğinin üzerini örtmekten başka bir şey değil. Onlar ölümü uzak bir ihtimal, yalnızca başkalarının başına gelen bir şeymiş gibi görüyorlar – tabii sigara kullanmıyorsam, bir savaşa katılmayacaksam veya "aptalca bir şey yapmayacaksam". Öte yandan, sahih bir kişi, her daim kendi ölümünün bilincindedir; onun karşısında korkudan ziyade sürekli bir endişe içindedir. Durumunun ve bu durumun ona sunduğu olasılıkların farkındadır ve kendi farkındalığı ışığında bu olasılıklardan birini seçer. Kişinin kendi ölümünün bilincinde olması, onu "onlar"ın pençelerinden kurtarır: Ne de olsa Dasein yalnız ölmek zorundadır – ölüm "Dasein'ı *tekil* bir varlık olarak alır...

Dasein'ı yalnızca kendisinden oluşan bir şey gibi tekilleştirir" (VZ, 263). Bu, Dasein'a kendine özgü bambaşka bir özgürlük verir, "ölüme doğru özgürlük" (VZ, 266).

Üçüncü gerekçe de şu: Ölüm, Heidegger'in zaman kavramına getirdiği açıklamaya zemin hazırlar, onun önünü açar. Gayri sahih ve gündelik Dasein'lar da elbette "kendilerinin ötesinde" olacaklardır – onlar için de olasılıklar vardır; ne var ki, onlar, sahih Dasein gibi ölüm olasılığını öngörmezler ya da "ona doğru ilerlemezler". Öte yandan, Dasein'ın yaptığı da yalnızca ölüme ilerlemektir, onun ötesine değil. Ölüm, Dasein için mümkün olan tüm olasılıkları sonlandırır. Bunun anlamı şudur: "Orijinal" zaman *sonludur*, ve onu sonlandıran da benim ölümümdür (VZ, 330). *Zaman* sonsuz olabilir, fakat *benim* zamanım sonludur. Peki, bu, ölümümün ardından sevdiklerimin geçimini sağlayabilecek bir yaşamı garantilemem veya çalışmalarımın ölümümün ardından yayımlanmasını ayarlamam önünde bir engel mi? Elbette değil. Bunun anlamı, ölüm sonrası için planlarımı ölüm öncesinde yapmam gerektiğidir.

"Gelecek, kişinin varlık imkânını kapatır; yani geleceğin kendisi kapalı bir durumdadır" (VZ, 330). Bu anlamda, geçmiş böyle değildir; Heidegger'in iddiası, zamanın kişinin doğumuyla başlayıp ölümüyle sonlandığı gibi bir şey değil. Daha sonra da göreceğimiz üzere, Heidegger tarihe karşı yoğun bir ilgi duyar. Ayrıca, tarih, Heidegger'in ölüm üzerine düşünmesi için de gerekçeler sunar. Çünkü tarihi mümkün kılan ölümdür. Bu bağlamda ise benim değil, atalarımızın ölümüdür onu mümkün kılan. Tarihin konusu ölmüş olan Dasein'dır. Geçmişin Dasein'ı kendi



7. Heidegger Le Thor'da, 1970.

ölümünün bilincinde olarak muhteşem işler başarmıştır ve fakat o bizlerden çok farklıdır; ölmüştür fakat hâlâ aramızdadır.

Ölmek

Heidegger şöyle der: "Ontik açıdan yaptığımız çözümlemenin sonuçları [ölümün] herhangi bir ontolojik nitelemede bulunan tuhaf biçimciliği ve boşluğu yansıtıyor" (VZ, 248). Elde edilen sonuçları "ontik" olarak değerlendirmek, Dasein'ın *Ableben*'i (vefatı), canlı bir varlık olarak ölümü üzerine iddiaları olgusal kabul etmek anlamına geliyor. Beri yandan, Heidegger'in de amaçladığı gibi, "ontolojik" olarak ele almak ise, bunları, Dasein'ın varlığı ile onun *Sterben*'i (can vermek) ve Dasein'ın Dasein olarak ölümü üzerine felsefi iddialar olarak değerlendirmek anlamına geliyor. Peki, Heidegger'in elde ettiği sonuçlar neler? Bu sonuçlar şu aşağıdaki önermeleri içeriyor:

1. Bir gün öleceğim kesin.
2. Ölme edimimi yalnızca kendime uygulayabilirim. Bazı istisnai durumlarda bir başkası benim yerime ölebilir – bir başkasının telefon faturamı ödemesi, benim adıma bir toplantıya katılması gibi. Fakat eninde sonunda bizzat ölmem gerekecek, vekaleten değil.
3. Öleceğim gerçeği salt görgül bir olasılık değil, bir kesinlik de. Eğer bir kişinin ölüm hakkında bir fikri yoksa, bunun tek nedeni vardır, o da o kişinin "ölüme doğru kaçıyor olmasıdır" (VZ, 251).

4. Ölüm, benim için mümkün olan tüm olasılıklara bir son verecektir. Öldükten sonra hiçbir şey yapamam.
5. Ne zaman öleceğim kesin değildir.
6. Her an ölme ihtimalim var.
7. Ölmek, Dasein'ın bütünlüğe ermesini sağlar.
8. Ölüm "ilişkisel değildir": Ölüm, kişinin başkalarıyla olan tüm ilişkilerini sonlandırır.

Bu önermelerin tümü olmasa da bazıları "biçimsel ve içi boş" bir izlenim uyandırıyor. 1. ve 2. önermeler ilk bakışta kolaylıkla kabul edilebilir gibi duruyorlar, ancak daha dikkatli bakınca durum farklı. Çünkü, bu önermeler salt ölüm hali için geçerli değiller: Örneğin, eğer çok kısa bir süre içinde ölmeyeceksem, uyumam ve işemem gerekecek ve bunları da yine ancak kendim yapabilirim. 3. önerme de şüpheli. Kesin olan şu ki, benden önce kendi türümün üyelerinin ölmesi ve yaşlandığımın bilincinde olmam düşünüldüğünde, tümevarımsal bir açıdan öleceğimi görebiliyorum. Heidegger "vefat"ın yalnızca "görgül bir kesinlik" olduğu fikrine katılır katılmasına, ancak şunu da ekler: yine de, bu "ölümün mutlaklığına dair şüphe götürmeyen bir kesinlik olamaz" (VZ, 257). Eğer hal böyleyse, o zaman, "ölümün" bedenin "vefat etmesi"nden ayrı bir şey olması gerekiyor. Şayet Dasein'ın ölümü onun bedensel vefatına yol açıyorsa, bu durumda onun bedensel vefatının görgül olarak mutlak olabilmesi için ölümünün de görgül olarak mutlak olmasını gerektirecektir. Heidegger'in burada asıl işaret ettiği, ölüm ile bedensel vefatın iki farklı hadise olması değil – kişinin bir Dasein olarak ölmüş olması, fakat bedeninin canlı kalmaya devam etmesi ya da bedeni ölen

Dasein'ın varlığını ölümün ötesinde sürdürmesi gibi. Nietzsche ve Hölderlin'de olduğu gibi, uzun süren bir delilik hali ardından gerçekleşen bedensel ölüm gibi vakalar haricinde, ölüm ve vefatın aşağı yukarı eşzamanlı olarak gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Heidegger'in düşüncesine göre, benim yazılımım, yani Dasein'ım ilkseldir ve donanımım, yani bedenim ise ona riayet eder. Bu bağlamda, görgül olmayan bir biçimde, Dasein olarak bir gün öleceğimi biliyorumdur; görgül olarak ise, canlı bir organizma olarak öleceğimi bilirim. Bu ise, ben her ne kadar aksini *hayalimde canlandırabilsem* de, ne ölümün ne de vefatın bir diğeri olmadan meydana *gelebileceğine* işaret ediyor. Peki ama görgül olmayan bir biçimde öleceğim bilgisine nasıl sahip olabiliyorum?

4. önerme de yine tartışmaya açık. Daha önce de bahsettiğimiz üzere, henüz hayattayken ölümümden sonrası için bazı ayarlamalar yapabilirim. Dahası, "ölüm sonrası yaşam" olduğuna dair inanç hâlâ çok yaygın. Heidegger'in iddiasına göre, "ontolojik" açıklamada böyle bir olasılık mevcut:

> Eğer "ölüm"ü Dasein'ın –yani dünya-içinde-Var olmak– "sonu" olarak tanımlarsak, bu, "ölüm sonrasında" –daha yüce veya değil– bir başka Varlık biçiminin mümkün olması ya da Dasein'ın "yaşamayı sürdürmesi" ve hatta kendisini de "aşarak" "ölümsüzlük"e ulaşması gibi herhangi bir ontik yargıya varamayacağımız anlamına gelir.
> (VZ, 247f.)

Heidegger, bu düşüncesinin kişinin ölümsüzlüğe inanıp inanmamasından bağımsız olarak herkesçe kabul görebile-

ceğini ve bu meselenin de uygun bir biçimde tartışılabilmesi için ölüme dair tarafsız bir açıklamanın şart olduğunu belirtir. Peki, onun açıklaması ölümsüzlük fikriyle bağdaşıyor mu? Eğer Dasein asli olarak dünya içindeyse, artık dünya içinde olmadığı zaman nasıl Dasein olarak var olmaya devam edebiliyor? Eğer Dasein olarak hayatta kalmıyorsa, o zaman, ne olarak kalıyor? Ya da Dasein ölüm sonrasında da hayaletimsi bir varlık olarak veya başka bir dünyaya geçerek bir şekilde dünyada kalmaya devam ediyor olabilir mi? Heidegger bu tür inançların geçerli olabileceği bir yerin varlığına pek inanmıyor. Ne var ki, kulağa ne kadar akıldışı gelseler de, tamamen inkâr etmek yine "biçimsel ve boş" bir yaklaşım olacaktır.

5. önerme ise pek kuşkuya yer bırakmıyor. Kendimi öldürmek için belirli bir zaman seçmiş olsam dahi, belki bomba ayarladığım zamanda patlamayacak ve, dolayısıyla, o zamana kadar yaşayıp hedefimi gerçekleştirebilmem yine kesin olamayacak. 6. önerme 5. ile uyumlu gibi duruyor ama aslında tam olarak öyle değil. Örneğin, önümüzdeki 200 yıl içinde ölmem söz konusu olamaz, çünkü önümüzdeki 100 yıl içinde zaten öleceğim kesin; burada kesin olmayan tek şey, bu sınır dahilinde tam olarak ne zaman öleceğimdir. Fakat, 6. önermedeki asıl sorun, ne söylediğinden ziyade, ne *söylemediğidir*. Bu akşam saat onda veya daha önce ölmem elbette *mümkün*, fakat bu yine de *beklenmedik* bir şey olurdu. Yaşamımı bir gün öleceğim gerçeğine göre planladığım kesinken, ne zaman öleceğim ise kesin değil. Eğer sonsuza dek yaşayacağımı ya da bu akşam saat onda öleceğimi biliyor olsaydım, şu anda bu kitabı yazıyor olmazdım. Öte yandan, yine büyük ihtimalle bu kitabı tamamlayabilecek

kadar yaşayacağımı düşünmesem yine yazıyor olmazdım (ya da bitireceğime dair bir sözleşme imzalamazdım). Yaşamımı planlarken olasılık faktörü de en az imkânlar kadar önemliyken, Heidegger neden bunu gözardı ediyor? Bunun kısmi nedenlerinden biri, Heidegger'in olasılık faktörünü, biyolojik bir tür olarak insanın istatiksel yaşam süresiyle ilişkilendirmesi (VZ, 246). Bu bağlamda, istatistikler ölümden ziyade vefatla ilgilenirler. Ve istatistikler her ne kadar genellikle benim gibileri hedef alsa da –orta yaşlı, hareketsiz ve pipo içen bir İngiliz erkek öğretim görevlisi– özellikle benim ölümümle değil, benim *tipimdeki* insanlarla ilgilidir. Öte yandan, bir kişinin tahmini yaşam süresi, görece kendisine benzer kişilerin akıbetlerinin gayri resmi olarak gözlemlenmesi veya kişinin "kendi içinde ne hissettiği"ne dayandırılmazsa, bu kişinin yaşamını akılcı bir biçimde düzenleyebileceği düşüncesini anlamak da zor.

Heidegger'in olasılığı göz ardı etmesinin bir diğer nedeni de Dasein'ın bizzat kendi olasılığı olması, yani ne yapacağına karar verebilmesidir. Peki, bu, kendimi her an öldürebileceğim anlamına mı geliyor? Bu pek ihtimal dahilinde değil. İlkin, insanın her an ölebilme ihtimali olsa da, bu her an kendini öldürebileceği anlamına gelmez. Heidegger eski bir deyişi olumlayarak alıntılar: "İnsan eğer doğmuşsa ölebilecek yaşa da gelmiş demektir." Doğru söze ne denir. İnsan bir bebekken de ölebilir. Fakat, insan henüz bir bebekken kendini öldüremez. Ya da uykudayken, kör kütük sarhoşken veya zincire vurulmuşken de bunu yapamaz. Yine, Heidegger'e göre, intihar da bir ölüm imkânı olamaz; çünkü intihar, bu imkânı bir olasılık olmaktan çıkararak onu bir gerçekliğe dönüştürür (xx.

439). Heidegger'in intihara dair bu iddiasının kifayetsizliğinin nedeni muhtemelen çok derinlere inen bir önyargıdan kaynaklanmakta ve bu nedenle ölümün sabit ihtimali üzerine konuştuğunda intihar olgusunu es geçmeyi tercih etmiş. Eğer ölüm bir imkân ise ve fakat geleneksel anlamda seçilebilen bir imkân değilse, o halde, ölümden neden belli bir an veya belli bir zaman aralığı dahilinde bir olasılık veya olasılıksızlık olarak bahsedemiyoruz?

7. önerme Heidegger'in Dasein'ın görgül olmayan bir biçimde de öleceğini bildiği fikrine dair en sağlam iddiasının temelini oluşturuyor. Dasein kaygıdır; Dasein yaşamını çeşitli planlar üzerinden kurgulamalı ve bunları gerçekleştirmek için yeterli bir zaman ayırmalıdır. Eğer önünde sonsuz bir zaman olsaydı bunları yapabilir miydi? Yapamazdı; tıpkı elinin altında sınırsız bir zenginlik olan bir finans yöneticisinin basiret nedir bilmeyeceği gibi. Fakat, basiretli bir yaşam veya finans yöneticisi, Heidegger'in takdir ettiğinden çok daha fazlasını bilmek zorundadır. Bu kişi salt yaşamının bir gün sona ereceğini veya kaynaklarının sınırlı olduğunu değil, aynı zamanda aşağı yukarı ne kadar ömrü olduğunu veya ne kadar parası olduğunu da bilmek durumundadır. Elimdeki paranın 10 milyar mı yoksa 100 milyar mı olduğunu bilmezsem sermayemi akıllıca yönetmem mümkün olmaz. Aynı şekilde, ömrüm 500 yıl mı yoksa bir dakika mı bilmezsem, yaşamımı da basiretli bir biçimde yönetmem mümkün olmaz. Eğer insanlar 20 yaşında tamamen olgunlaşsalar ve daha sonra önlerinde 500 yıllık aktif bir ömürleri olsaydı, bizim gibi elindeki birkaç on yılını çok daha kolay feda edenlerin aksine, risk almaktan daha fazla kaçınır ve kalan asırlarını

savaşlarda veya dağ tepelerinde harcamaya daha az gönüllü olurlardı.

Heidegger, Dasein'ın kaygı olarak var olabilecek kadar bilgiye sahip olmadığını düşünür. Oysa, kaygı olarak var olabilmek için *bilgi* şart da olmayabilir. Eğer elimde 100.000 sterlin olduğunu düşünüyorsam, sermayemi akılcı bir biçimde yönetebilirim – ki gerçekte ve bilgim dahilinde olmaksızın 10 milyon sterlinim, hatta sonsuz bir sermayem de olabilir. Benzer biçimde, Dasein da aslında çok daha uzun, hatta sonsuza dek yaşayacak olsa bile, eğer aşağı yukarı 75 yaşında öleceğini *düşünüyorsa* pekâlâ kaygı olarak var olabilir. Dasein, basiretli bir sermaye yöneticisinin aksine, er ya da geç ömrünün sandığından çok daha uzun olduğunu anlayacaktır (dönemsel bir hafıza kaybı yaşamadığı sürece) fakat ölümsüz olduğunu düşünmesi asla mümkün olmayacaktır. Kaygıyı asıl yaratan, Dasein'ın *ölecek* olmasından ziyade, öleceğine *inanıyor* olmasıdır. Sanırım Heidegger şuna itiraz etmezdi: Onun için önemli olan, sıradan anlamıyla ölmek veya ölüm değil, "ölmek", yani insanın ölüme doğru varlığıdır.

Ölümde buluşmak

8. önerme hem 2. hem de 4. önermeyle bağlantılı. Eğer ölüm benim için tüm imkânları sonlandırıyorsa (4), o zaman, ölümümden sonra diğer insanlarla karşılıklı bir ilişkim olmayacak demektir (8). Başkaları beni hâlâ sevmeye ve hatırlamaya devam edebilirken benim onları aynı şekilde sevmem ve hatırlamam mümkün olmayacaktır.

Vekaleten değil bizzat ölmek zorundayım (2), ve yine ölüm döşeğinde veya ölürken diğer insanlarla vekaleten veya temsili bir ilişki içeren bir bağım da olamaz. Ne var ki, 8. önermede bundan daha fazlası var. Ölmek, sevmekten farklıdır örneğin: sevgi karşılıksız olsa dahi, onun nesnesi yine bir başkasıdır. Ölmek (genellikle) iki kişi gerektiren bir satranç oyununa da benzemez. Daha çok tek kişilik bir dama oyunu gibidir. Hatta iki kişi birlikte ölseler bile, tek kişilik oyunları aynı odada oynamaktan başka bir ilişkileri olamaz. Ya da iki kişi aynı yatakta yan yana uyurken de aynı durum geçerlidir. "Herkes yalnız ölür" yaygın bir deyiştir. Buna şunu da ekleyebiliriz: "Herkes yalnız uyur."

Ölmek çoğu zaman yalnız bir iştir. Peki ama öyle olmak zorunda mı? Ölmek, ölüm süreci, neden bir satranç oyunu veya dansta olduğu gibi karşımızdakinin hamlelerine göre şekillenmesin? İki kişi birbirlerine aynı anda ateş etmek için anlaşabilirler. Birbirlerinin öldüğüne inanan iki sevgili aşk acısından ölebilir. Savaşçılar düşmana geçit vermemek için ölene dek direnirler, fakat bunun için başkalarının da bunu yapmaya hazır olduklarını bilmeleri gerekir. Tıpkı birbirlerinin kollarında uykuya dalan ve bunu sırf diğeri de öyle yaptığı için yapan âşıklar gibi.

Öte yandan, ölüm süreci, ölüm ile birlikte, yani ölü bir duruma gelince sonlanır. İnsan artık öldüğü an, ölürken olabileceği gibi başkalarıyla herhangi bir bağı kalmaz. Bu bağlamda düşündüğümüzde, aslında ölüm eşsiz de değildir. Uykunun rüya görülmeyen anları da uykuya dalış anından farklı olarak başkalarının olmadığı anlardır. Başkalarıyla olan bağımız ancak uyandıktan sonra tekrar geri gelir. Peki, böyle olduğu halde neden "Dasein'ın yalnızca

kendisi olması" için ölüm şarttır? İki muğlak durum vardır ki bize öyle bir şart olmadığını gösterir niteliktedir. İlkin, kişi öldüğü zaman başkalarıyla bir bağı kalmasa dahi, ya da yalnız başına olmasa dahi, mutlak bir yalnızlık içine hapsedilmiştir. Kişi öldüğünde artık başkalarıyla bir bağı olmaz ama tam olarak başkalarından da yalıtılmış sayılmaz; kişi yalnızca artık bir *olmama* durumundadır. İkincisi, ölü bir kişi artık başkalarıyla *kendi bakış açısından* bir bağ kuramasa da –çünkü artık bir bakış açısı kalmamıştır– ölümünden önce kendisi, ölümünden sonra ise başkaları, onun *öldükten* sonra da başkalarıyla anlamlı bir bağı olduğu düşüncesinde olabilir. Maraton Muharebesi'nde düşen Atinalılar ile Termopylae Muharebesi'nde düşen Spartalıların hepsi de aynı yere gömülmüşlerdi; o zamanlar savaşçıların ölüm anında olduğu gibi öldükten sonra da yoldaşlıklarının devam ettiğine dair bir inanca göre doğru olan buydu. Bugün ise herkesin kendine özel bir mezar sahibi olması gerektiği düşüncesi hâkim ve fakat yine de insanlar hâlâ sık sık belirli kişilerin yanına gömülmeyi arzular. Heidegger Messkirch'te anne ve babasının yanına gömülmeyi istemişti. O bu arzusunu dile getirdiği an, ölümün onu salt kendisine indirgemesi hali de ortadan kalkmıştı; Messkirch onun memleketiydi, Friedrich ve Johanna Heidegger'in oğluydu ve ölümde hemşerileriyle buluşacaktı. Peki, bu, gayri sahihlik miydi? Elbette, çalışmalarının ölümünden sonraki akıbetiyle ilgili düşüncelerinden daha az sahih olmadığı kesin. Heidegger buna şöyle bir yanıt verebilirdi: İnsanın kendi ölüm ihtimalini ciddiye alması, onu *kendisi* için hangi ilişkilerinin daha önemli olduğu konusunda düşünmeye sevk edebilir. Artık *onların*

gayri sahihliği hususunda bir kafa karışıklığına yer kalmaz; artık ailenizle birlikte (ya da savaş meydanında sizinle birlikte düşen yoldaşlarınızla) gömülecek olmanın tatminini yaşarsınız, çünkü "insan" böyle yapar. Peki, ben de böyle yapabilir miyim? Cesedimin üzerinde hangi kıyafetler olacağına önceden benim karar vermem de en az bunun kadar mantıklı değil mi? Gelgelelim, Heidegger en azından kariyerinin bu döneminde ölümün Dasein'ı tekleştirdiğini düşünmeye devam etti: "Bir bakıma, yalnızca ölüm anında mutlak olarak 'benim' diyebilirim" (xx. 440).

Sahih olan Dasein kendi ölümünün ötesine doğrudur. Peki, bunu nasıl yapar? Bunun cevabı vicdanda yatar.

Vicdan

Mesele şu: Şayet Dasein kendi ölümünün ötesine doğru ise, o zaman, Dasein "onlar"ın elinden kurtulabilir ve böylece salt "onlar"ın izin verdiği sınırlı olasılıklara mahkûm kalmadan kendi var oluş biçimini seçebilir. Peki, bunu nasıl yapar? "Onlar" ölümü bile önceden hazırlamışlardır. *Onlar* bana endişe etmememem gerektiğini, bunun uzak bir ihtimal olduğunu söylerler. Böylece, Dasein da "onlar"ın kontrolünde kalmaya devam eder. Bu şartlarda Dasein henüz gerçek bir vicdana sahip değildir; ne olduğundan ve ne yaptığından sorumlu değildir ve hiçbir şeyden suçluluk duymaz. Sorumluluk "onlar"dadır, çünkü ben neysem ve her ne yapıyorsam, bunun nedeni, "insan" böyle olduğu ve böyle yaptığı içindir. Suçluluk ve sorumluluk duymak "onlar"ın omuzlarındadır. Öyle ki, yaptığım seçimler ger-

çek bile değillerdir: Tek yaptığım, "onlar"ın buyurduğu rutinleri uygulamaktan ibarettir.

Geleneksel anlamıyla vicdan ahlaki bir temele dayanan belirli eylemler emreder veya onları yasaklar. Her zaman olmasa da çoğu zaman bunun insanın içindeki bir ses olduğu, Tanrı'dan gelen bir çağrı olduğu düşünülür. Böylesi bir biçimde onların "vicdanına" gömülmüş birinde ise aslında vicdan yoktur. Vicdan, kendine ait bir birey olarak *bana* ne yapmam gerektiğini ve ne yapmamam gerektiğini söyler, onlar-benliğime değil. Vicdanım bana *onların* yaptığını yapmamam veya *onların* yapmadığını yapmamı söyleyebilir. Eğer onlar-benliğimden sıyrılamazsam, bu bağlamda bir vicdanım olduğunu da söyleyemem: Bu durumda, kendimi kendi adına seçimler yapabilen, başkalarından ayrı bir birey olarak görmüyorum demektir. Heidegger, *Gewissen* sözcüğünü hem geleneksel anlamdaki vicdan, hem de daha kökensel bir anlamda kullanır. Fakat, bu ikisini sırasıyla "vicdan" ve "Vicdan" olarak ayırmak daha uygun olacaktır. Geleneksel anlamdaki vicdan herkeste bulunmayabilirken, Vicdan herkeste vardır. Bir Vicdan bana hangi seçimlerde bulunacağımı veya bulunmayacağımı, hangi eylemleri gerçekleştirip hangilerinden kaçınacağımı söylemekten ziyade, bana bir seçim yapmam, bir eylemde bulunmam ve tüm bunların sorumluluğunu almam gerektiğini söyler. Seçim yapmadan önce, seçmeyi seçmem gerekir ve Vicdanım bu ilk seçimi yapmam çağrısında bulunur. Yalnızca seçmeyi seçerek, Vicdanımın sesini dinlemiş olur, vicdan sahibi olabilirim. Eğer Vicdanın çağrısını duyuyorsam, bunun nedeni bir Vicdan sahibi olmayı istememdir. Herkes bir Vicdan sahibidir ve Vicdan durmaksızın onlara çağrıda bulunur. Fa-

kat, herkes bu çağrıya yanıt vermez ya da hiçbirimiz her zaman veremez. Vicdan, işte bu nedenden ötürü, fasılalıdır.

Peki ya bütünüyle "onlar"ın esiri olmuşsam, o zaman Vicdanın çağrısını nasıl duyacağım? O zaman Vicdanın çağrısı diye bir şey olacak mı? Bu çağrının Tanrı'dan veya herhangi bir üçüncü şahıstan geldiğini düşünmek sorumuzu yanıtlamaya hiç yardımcı olmaz. Çünkü o zaman hâlâ şunu sorabiliriz: Neden bazıları Tanrı'nın çağrısını duyarken bazıları duyamıyor? Bazılarına daha yüksek sesle seslenirken bazılarıyla daha kısık bir sesle mi konuşuyor? Ya da bazılarımızın uykusu daha mı derin? Bu durumda, Vicdanın sesi sadece uykusu daha hafif olanları uyandıran bir alarm sesi mi oluyor? Ne var ki, bu sesin kaynağı dışarıda değildir. Bu ses bizzat Dasein'ın kendi içinden gelir; Dasein'dır Dasein'a seslenen. Bu sesin bizzat Dasein'dan gelebiliyor olmasının nedeni şudur: Dasein asla tamamen ve geri dönüşsüz bir biçimde *onlar* içinde kaybolmaz. "Dasein'ın kendi veçhesinden –sahih Kendisi olabilme yetisiyle beliren veçhesinden– kaçması" (VZ, 184), Dasein'ın *onların* sağladığı daha güvenli bölgeye geri çekilmesine yol açar sadece. Ne var ki, Dasein eğer kaçıyorsa, kaçtığı şeyi de görmüş demektir. İşte, Dasein'ın kendisine seslenmesine ve bu sese yanıt verebilmesine neden olan, sahih benliğine dair elinde tuttuğu o ilk farkındalıktır.

Suçluluk ve hiçlik

Dasein Vicdanın çağrısına yanıt verdiğinde, Vicdan sahibi olabilmenin yanında, bir vicdan da arzuladığını

söyleyebilir miyiz? Bu durumda, geleneksel anlamıyla bir vicdan sahibi de olabilir mi? Heidegger'in bu sorulara verdiği yanıt olumlu değil gibidir. Vicdanın çağrısı tıpkı vicdanın çağrısı gibi Dasein'ın *suçlu* olduğunu açığa çıkarır. Öte yandan, bu bağlamdaki Suçluluk (burada yine büyük "S" harfi Heidegger'in özel kullanımını imliyor) Dasein'ın yalnızca ara sıra hissettiği türden değildir. Her Dasein Suçludur, fakat bir tek sahih Dasein bu Suçun bilincinde olup tüm eylemlerini bu farkındalık uyarınca gerçekleştirir. İlksel ve kökensel Suç fikrini ilk ortaya atan Heidegger değildi. Bazen bu düşüncesini Goethe'ye yorduğu görülür: "Goethe'nin de dediği gibi, fail her daim ilkesizdir [*gewissenlos*, birebir anlamı 'vicdansız']. Gerçekten ilkesiz olabilmem de ancak vicdan-sahibi-olmayı-istemeyi seçmemle mümkün olabilir" (xx. 441). Herhangi birinin suçlu olabilmesinin tek nedeni aslında herkesin Suçlu olmasıdır.

Peki, Dasein neden Suçlu? Bu konuda çeşitli fikirler var. Dasein bizzat *kendisi* bir seçim yapar; bunun sorumluluğunu ne *onlara* ne de bir başkasına yükleyebilir. Dasein pek çok olasılık arasından birini seçer; belki de seçtiği uğruna daha faydalı olasılıkları kaçınılmaz olarak feda etmiş olur. Dasein'ın yaptığı her seçim beraberinde öngörülemeyen veya amaçlanmamış sonuçlar getirecektir fakat Dasein bu sonuçlardan da sorumludur. Sahih bir seçim muhtemelen *onların* koyduğu kuralları çiğnemek anlamına gelecektir. Her şeyden öte, Dasein bir seçim yaptığında, yalnızca önündeki birkaç günlük varoluş biçimini değil, yaşam boyu sürecek bir varoluş biçimi seçmiş olur; Dasein'ın bu seçimi yapmasının başka nihai gerekçesi de yoktur: "*Suçlu* olana dair biçimsel varoluşsal düşünceyi şöyle tanımlarız:

Bir 'Değil' yoluyla tanımlanmış bir Varlık için temel-olma, diğer bir deyişle bir hiçliğe temel-olma" (VZ, 283).

Peki, Dasein neden bir hiçliğin temelidir? Dasein'ın gündeliklik içinde aldığı kararlar doğal olarak daha önce almış olduklarını izler. Örneğin, Martin'in ayakkabılarını yarına hazır edeceğime dair bir söz vermiş olayım, o halde, bu sözümü yerine getirebilmem için en geç bu öğlen işe koyulmam lazım. Bir ikilem içine düşsem bile –mesela Martin'e veresiye hesap açmalı mıyım, açacaksam ne kadarlık olacak– bu ikilemleri ortadan kaldıracak önceden belirlenmiş çeşitli yöntemler zaten mevcuttur. Bu tip durumlarda ne yapmam gerektiğini *onlar* bilirler; her zaman onların yapmamı söylediği şeyi yapabilirim. Ancak, aldığım bir karar tüm yaşamımı etkileyecekse durum bundan daha farklı olacaktır. Bir ayakkabı ustası olarak mı kalmalıyım, yoksa bir misyoner mi olmalıyım, ya da siyasete mi atılsam? Geçmiş yaşamım göz önüne alındığında, haliyle hiçbiri bir diğerinden daha fazla öne çıkmayacaktır; çünkü burada almaya çalıştığım karar, önceden belirlenmiş yaşam planım içinde alınacak bir karar olmaktan ziyade, tüm yaşamımı dönüştürecek bir karar olacaktır. Bu durumda *onlara* danışmamın da bir anlamı olmayacaktır. Çünkü, muhtemelen, bana ayakkabıcılığı bırakmanın aptalca bir karar olacağını söyleyeceklerdir. Gelgelelim, en nihayetinde onların ne dediğinin bir önemi olmayacaktır. Çünkü ben onların değil, kendi hayatımı seçiyorumdur ve salt böyle olması bile onların boyunduruğundan kurtulduğum anlamına gelir. Kendi ölümümün ötesine doğru ilerliyor olmam ve tekrar doğum anıma geri dönmem, karar alma sürecinde onlar-benliğimin sahip olduğu yeri almış olur

böylece. Fakat, bu durumda da yaptığım seçim kendi dışında herhangi bir temelden yoksun olacaktır. Kendim için tasarladığım yaşam bir hiçlik olacaktır. Karşımda bir dizi farklı seçenek olmasına rağmen, durum eskisinden daha iyi değildir. Artık karşımda *onların* hazırlayıp sunduğu bir mönü yerine, hakikat durmaktadır. Ne var ki, benim tercihim olmayan bir durum nedeniyle kimi sınırlamalar da yok değildir. Örneğin, bir şövalye veya astronot haline dönüşmemem söz konusu değildir. Şeylerin sıradan ve gündelik görünümlerine karşıt olarak Vicdanın beni çağırdığı yaşam-tercihi tamamen rastlantısalmış gibi görünmektedir. Dr. Johnson'un da dediği gibi: "Yaşamımızın gelecekte nasıl olacağını kendimize göre belirleyebilmemiz için Yaratıcımızın bize bahşetmediği kabiliyetlere sahip olmamız gerekir."

Kararlılık

Peki, bu durumda sahih Dasein ne yapabilir? Kararlı (*entschlossen*) olur. *Entschlossen* sözcüğü, *erschlossen*, yani "açımlanmış" sözcüğüyle akrabadır ve birebir olarak "kapalılığın açılması" anlamına gelir. Dolayısıyla, "Kararlılık [*Entschlossenheit*], Dasein'ın kapalılığının açılmasının [*erschlossenheit*] bir karakteristiğidir" (VZ, 297). Kararlılık bizzat Dasein'ı yeni ve farklı bir şekilde açımlar; Dasein doğum anından ölüm anına dek yaşamını bir uçtan bir uca gözden geçirir. Yaşamındaki dünyayı ve bu dünya içindeki şeyleri, başka insanlar da dahil, yeni bir biçimde açımlar. Böylelikle, gündelik Dasein'ın karşısında o ana dek görü-

nür olmayan ve "onlar"da kaybolmuş bir dizi imkân belirir. Heidegger'in kararlılık üzerine söylediklerinde Aziz Pavlus, Aziz Augustinus ve Martin Luther'in din üzerine tartışmalarının etkileri görülür. Aziz Pavlus Şam yolculuğu sırasında ışığı gördükten sonra da hâlâ aynı dünyadadır, fakat artık her şey bir başka görünür ona. Kararlılık, tasarısındaki hiçliğe karşın Dasein'ın yaptığı seçimlerde çok mühim bir gerekliliktir: Luther, "Belki de yapmam gereken budur" demek yerine, "İşte şimdi buradayım ve bu durumda başka bir şey yapmam mümkün değil" der. Kararlılık içindeki Dasein, aynı anda hem kendini açar hem de bir araya getirir. Kararlı Dasein, içinde bulunduğu koşulların sunduğu olasılıkları değerlendirir ve belirleyici bir seçim yapar; Heidegger de *Varlık ve Zaman*'ın ilerleyen kısmında bunun için *Augenblick* kavramını kullanır –sözcük anlamı "göz atmak"tır ancak günlük Almancada "esna" veya "an" anlamlarına gelir– ve "görü anı" der buna.

Peki, kararlı Dasein nasıl bir seçim yapmalıdır? Yaptığı seçimin doğruluğu veya yanlışlığı olabilir mi? Bu seçimin doğru veya yanlış olduğunu belirleyebilecek bir ölçüt var mıdır? Geleneksel anlamdaki vicdanın hata yapmaya eğilimli olduğu düşünülür. Peki, kararlılık da yanılgıya yol açabilir mi? Heidegger bunun olamayacağını veya yapılan her seçimin kararlılık üzerinden değerlendirilmemesi gerektiğini düşünüyor diyebiliriz. En nihayetinde, sahih Dasein ne yalnızca onların işaret ettiği yanlış veya doğrular üzerinden hareket eder, ne de herhangi bir yerleşik ahlaki kuralı gözetme gereği duyar. Dasein'ın önündeki her kural veya ölçütün de bizatihi seçilmesi veya reddedilmesi gerekir.

Karl Löwith, Heidegger'in öğrencilerinden birinin yaptığı bir espriyi aktarır bize: "Kararlı olmasına kararlıyım ama neye karar verdiğimi de hiç bilmiyorum" (Löwith, 30). Elbette, bu biraz haksızlık. Kararlı bir kişi, Aziz Pavlus gibi Tanrı'dan gelecek buyruğu bekliyor olsa bile, ne yapması gerektiğini aslında gayet iyi bilir. Öte yandan, kararlı bir kişinin ne yapması gerektiği konusunda her daim bir fikri olacak diye bir şart yoktur; ya da ne yapılması gerektiğine dair karar vermemizi sağlayacak kurallar da her zaman olmaz. Heidegger'e gelince, o, hiç kuşkusuz, felsefenin izinde gitmek konusunda kararlı biriydi; ne var ki, uygun bir donanıma sahip olsalar bile, herkese tavsiye edebileceği bir yol da değildi. Heidegger etik üzerine bir çalışma kaleme almayı her zaman reddetti. Ona göre, "kesin bir ahlak yasası", "mutlak bağlayıcılığı olan bir bilim gibi bir etik" anlayışı üzerine kurgulanamazdı (xvii. 85). Hepimiz biliyoruz ki, normal şartlarda felsefenin ya da etiğin yardımı olmadan da borçlarımızı ödemeli, verdiğimiz sözleri yerine getirmeliyiz. Fakat, yaşamlarımızın ne yöne gideceğini belirleyecek hayati bir seçim söz konusu olduğunda mutlak bir ahlaki yasaya başvurmanın pek az yardımı dokunacaktır. Böyle bir yasa ya kesin bir yanıt sağlamayacak ya da bizatihi tartışmaya açık olacaktır. Öte yandan, "mutlak bağlayıcılığı olan bir bilim gibi bir etik" de çok işe yaramaz. O da aynı şekilde meseleye kesin bir çözüm getirmez ve yine tartışmaya açık olabilir. Heidegger'in hayati kararlar karşısındaki tavrı onun hakikat karşısındaki tutumuna benzer. Hakikat, salt olgularla uyuşuyor olması anlamında veya bir görüşün doğru veya yanlış olduğunu söyleyecek herhangi bir ölçüt bağlamında düşünülmemelidir. Burada atılabile-

cek en iyi adım, "ilksel" olmak ve "onlar"ın mevcut aklını yok sayarak mümkün olduğunca esas kaynağa doğru geri gitmektir. Burada da bir seçim vardır. Yaşamın temel soruları karşısında nesnel bir doğruluğa sahip yanıtlar olmadığı gibi, bu soruların ayırdına varmayı sağlayacak basit bir karar alma yöntemi de yoktur. Kişinin yapabileceği en iyi şey, kararlı olmak, kalabalıklardan uzaklaşmak ve seçimini tüm yaşamını bir bütün olarak düşünerek yapmaktır. Kişi tıpkı bir iddiada bulunduğu zaman olduğu gibi seçimini de her zaman belli bazı koşullar içinde yapar. Belli bir durumda bana göre doğru olan, o anda veya daha sonra başkalarına göre öyle olmayabilir veya başka şartlar altında bana da artık farklı görünebilir. Ne var ki, bunun da bir çaresi yoktur. Örneğin, bu kitabı yazmak gibi şu anda yaptığım bir şeyden bundan yirmi yıl sonra da hoşnut olacağıma dair bir güvence almamın tek yolu, bu kitabı yazmayı yirmi yıl ertelemek olacaktır.

Neden kararlı olmalı?

Bir Dasein Vicdanın çağrısını dinlerken ve sahih bir kararlılık içinde kendi ölümüne doğru ilerlerken, bir diğer Dasein bunu yapmayabilir. Peki, ilki ötekinden daha mı iyidir? Eğer öyleyse, neden? Gündelikliğin akışına kendini bırakıp gitmek varken neden kararlılık tercih edilmeli? Şayet Heidegger kararlılığı salık veriyor olsaydı, o zaman, bir tür etik de salık vermiş olacaktı. Elbette, kendi gidişatımız söz konusu olduğunda, bu, mutlak bir etik anlayış olmayacaktı. Kararlı Dasein'ın daha hareketli bir yaşam sürmesi

için ille de ayakkabıcılıktan vazgeçmesi gerekmez. Fakat, ayakkabı yapmaya devam edecekse de bunu "bireysel var olabilme yetimizle bizi yüz yüze getiren ölçülü bir kaygı (...) bu olasılıkla gelen sarsılmaz bir keyifle" (VZ, 310) yapmalıdır. Ve bu da ayakkabıyı salt başka bir şey yapmak aklına gelmediği için yapmasına yeğdir anlamına geliyor.

Kararlılık kararsızlıktan daha *ahlaki* değildir. Kararlılık sahibi olmak, ahlaki açıdan da daha doğru davranacağımız anlamına gelmez veya bunun güvencesi değildir. (Hitler de en az İsa veya Sokrates kadar kararlılık sahibiydi.) Kararlılık ayrıca içkin açıdan da kararsızlıktan daha ahlaki değildir. Kararlılığın faydası şudur: Kararlı Dasein, kendini, olasılıklarını ve bütünlüğünü, kararsız Dasein'ın yapamayacağı bir biçimde açımlayabilir. Düşmüş olan gündelik Dasein, daha önce de değindiğimiz üzere, kendisini yanlış yorumlama eğilimindedir: "bir varlık olarak bizler ontolojik bakımdan kendisine en uzak olan varlıklarız" (VZ, 311; cf. VZ, 15). (Cf. lxiii. 32: "Dasein kendisinden belli bir şekilde söz eder ve onu belli bir şekilde görür fakat, buna karşın, gördüğü şey yalnızca bir maskeden ibarettir ki bu maske de dışarıya baktığı için kendini görüp de dehşete düşmez.") Dasein'ın tam olarak nasıl olduğunu görebilmek için kararlı Dasein'a bakmamız gerekir. Ne var ki, bu da çeşitli soru işaretleri barındırır. Heidegger, kararlı Dasein'ın kararsız Dasein'a göre *gerçek* Dasein olduğunu mu varsayar? Eğer öyleyse, hangi gerekçeyle? Pek çoğumuz çoğu zaman kararsızızdır. Neden yalnızca kararlı olduğumuzda kendimiz olabileceğimizi düşünelim; veya yalnızca kararlı Dasein'ın kendisini gerçekte olduğu gibi görebileceğini varsayalım? Eğer kararsız Dasein kendisini

yalnızca diğer şeyler arasında veya bir yapı içindeki bir şey olarak yorumluyorsa, neden bunun yanlış olduğunu varsayalım? Kararlı Dasein salt bir *şey* olmayabilir pekâlâ, ama belki kararsız Dasein tam da öyledir.

Heidegger'in bunlara yanıtı şöyle: Kararlılık veya kararsızlık, sahihlik veya gayri sahihlik, tümü de Dasein'ın varlık biçimleridir. Bu bağlamda hiçbirinin diğerine göre bir önceliği yoktur. Ne var ki, kararsız ve gayri sahih Dasein kendi durumunu veya kendi kararlılığını yeterli bir biçimde yorumlamaktan acizdir. Benzer bir biçimde, kişi uyurken veya gündüz düşlerine kapılmışken, *ne* uyku ile gündüz düşünü *ne de* ayık ve tetikte olmayı doğru biçimde yorumlayabilir. "Onlar" arasında yaşanan gündelikliği veya dağılmayı yorumlamanın yolu, kişinin kendini bu koşullardan geri çekmesi veya bu koşulları aşmasıyla mümkün olabilir. Heidegger'in yaşamında Platon'un *Devlet*'indeki şu alegori de çok etkili olmuştur: Sıradan insanlar bir mağara duvarından yansıyan gölgelerine bakan mahkûmlardır; bazıları bu durumdan kendilerini kurtarmış, bakışlarını dünyaya çevirerek ilkin hakiki şeyleri, en nihayetinde de güneşi görmeyi başarmışlardır; daha sonra geri dönerek diğer mahkûmları mağaradan çıkmaları için ikna etmeye çalışmışlardır. Hem mağaranın içini hem de onun dışını ancak ve ancak o mağaradan kaçabilmiş olan kişi doğru düzgün açıklayabilir. Tıpkı kararsızlığı veya kararlılığı da bir tek kararlı olan kişinin açıklayabileceği gibi. Yalnızca kararlı kişi filozof olabilir ve bunun için de her şeyden önce gündelikliğin çemberinden dışarıya çıkmak gerekir. İkinci olarak da kişi, felsefenin mevcut durumu ve onun dayandığı geleneklerin de ötesine geçebilmelidir.

Eğer alışılmış ve tekdüze bir felsefeden daha fazlasını ortaya koymak istiyorsanız, yalnızca felsefi geleneğin sunduğu kavram, öğreti ve sorunları özümsemekle bunu başarmanız mümkün olmaz. Kişi kendi ölümüne doğru ilerlerken, kendi geçmişine, yani felsefi geleneğin kaynağına da geri dönmelidir. İşte, ancak o zaman geleneği kullanır, fakat onun kölesi olmazsınız. Ve kişi böylelikle *onları da* geride bırakmış olur. Ya da Heidegger'in deyişiyle: "Varoluşa ait bu tür bir Varlığı ortaya koyma ve kavramsallaştırma amacı güden bir inceleme bizatihi açımlama özelliği olan Dasein'da mevcut olan bir Varlık türüdür; Dasein için asli olan bu tasarıdan yoksun bir incelemeyi hiç düşünebilir miyiz? (VZ, 315). Dasein'ın uykusunda da felsefe yapmasından daha fazla olmasa gerek.

VIII. Bölüm

ZAMANSALLIK, AŞKINLIK VE ÖZGÜRLÜK

Artık zamandan bahsetmenin vakti geldi. Dasein bir tek zaman içinde veya zaman süresince kararlı olabilir. Fakat, bundan bizzat Dasein'ın zaman "içinde" zaman "süresince" olduğu sonucunu çıkarmamalıyız. Zaman, Dasein'ın içinde olduğu bir kap gibi düşünülmemelidir; dünya da yine öyle. Burada aslolan, zaman (*Zeit*) değil, ama Dasein'ın zamanlılığı veya zamansallığıdır (*Zeitlichkeit*). Bu da Heidegger'de standart bir konumlanmadır: Ana fenomen dünya, uzay, zaman veya tarih değil, Dasein'ın dünya içinde olması, Dasein'ın uzamsallığı, Dasein'ın zamansallığı ve Dasein'ın tarihselliğidir. Bir adla imlenen ve ilk bakışta bir şey veya madde gibi görünen, Dasein'a ait bir sıfat veya belirteçle imlenmiş bir varlık biçimine dönüşür. Dasein tüm şeylerin merkezindedir. "Zaman, Dasein'dır" (CT, 20). Bir tek bu da değil; zaman bana ait bir zamandır ve tekil bir Dasein'a aittir: "Zamanın her koşulda bana ait olması, pek çok zaman olduğuna işaret eder. Zaman kendi başına anlamsızdır; zaman zamansaldır" (CT, 21). Bu

bağlamda, zaman kulağa kaçınılmaz biçimde öznelmiş gibi geliyor –eğer Heidegger ısrarla Dasein'ın bir "özne" olmadığının altını çizmemiş olsaydı– ve ayrıca her kararlı failin kendine ait bir zamanı olduğu ve ölümüyle sonlandığı ve bir diğer failin zamanından tamamen bağımsız olduğunu düşündürüyor. Gelgelelim, durum normalde bu kadar da karmaşık değil. Öznelerarası bir "dünya-zamanı", yani her Dasein için aynı olan bir *zaman* da teslim edilmiştir bize – türevsel fakat yine de bir o kadar gerçek bir fenomen olarak.

Varlık ve Zaman'da zaman veya zamansallığa dair en az dört kavram geçer. Birincisi "ilksel" veya "sahih" zamansallık, yani kararlı Dasein'ın zamansallığı. İkincisi, gayri sahih zamansallık, yani gündelik ya da düşmüş Dasein'ın zamansallığı. Üçüncüsü, dünya-zamanıdır: dünya içindeki varlıklarla karşılaşmalarımızın olduğu umumi bir zamandır bu. Son olarak, Aristoteles'ten Bergson'a dek filozoflarca benimsenmiş, "şimdiler" ve anlardan oluşan sonsuz ve homojen bir ardışıklık olarak düşünülen "sıradan" veya "bayağı" zaman gelir. Bu zaman kavramlarının her biri de (ilki hariç), Heidegger'in düşüncesine göre, bir öncekinden türemiştir. Bu da Heidegger'in uyguladığı yöntemin değişmez özelliklerindendir. Heidegger, belki de Husserl'in yapacağı gibi, görünüşte daha anlaşılır olan fenomenden – bir dizi anlardan oluşan zaman veya diğer bir vakada canlı organizmalar veya salt el-önünde olanla– yola çıkmaz ve sonrasında daha karmaşık bir fenomeni –sahih zamansallık, Dasein veya el-altında olmaklık gibi– kurmaya girişmez. Önce daha zengin ve karmaşık olan fenomeni alır ve onun üzerinde başarıyla "modifiye ederek" ve bazı durum-

larda onu kimi özelliklerinden sıyırarak daha basit olan fenomeni açığa çıkarır. Örneğin, insan olmayan hayvanları, Dasein'ın sahip olduğu kimi özelliklerden yoksun varlıklar olmaları nedeniyle "özel olarak" değerlendirmeliyiz; Dasein'ı, örneğin, akıl gibi ek özelliklere sahip bir varlık gibi düşünmemeliyiz. Heidegger'in bu şekilde karmaşıktan basite doğru ilerleyişinin ardında hem fenomenolojik hem de ontolojik gerekçeler vardır. Bizler kendimizi yalnızca üzerine bir de akıl eklenmiş canlı birer organizma olarak görmeyiz; aynı şekilde, seçim yapma anımızın da kendi kararlılığımızla anlam kazanan homojen bir anlar silsilesi olduğunu düşünmeyiz. Zaman, tarihsel olarak veya en azından zamanı dünya içinde ilk kez deneyimleyişimiz, bir şimdi-dizilimi biçiminde olmamıştır; zaman ilk kez, Dasein'ın hasmane veya kayıtsız biçimde gördüğü çevresini anlamlandırmak ve onu bir düzene oturtmak çabası sonucunda, ilk kez kararlı Dasein ile birlikte ortaya çıktı.

Sahih zamansallık

Kararlı Dasein kendi ölümüne doğru ilerler ve sahih şimdide veya *Augenblick*, yani görü anında ne yapacağına karar vermeden önce geçmişe uzanır. Kararlı Dasein, eğer içinde bulunduğu ana nasıl ulaştığını bilmezse, şimdiki durumunu da tam anlamıyla kavrayamayacağı veya nasıl davranması gerektiğini bilemeyeceği için geçmişe uzanır. Örneğin, bu kitabın başlarında ne yazdığımı bilmezsem, nasıl devam etmem gerektiğini de bilemem, ki devamlılıkta herhangi bir sorun yokmuş gibi görünse bile durum

değişmeyecektir. Örneğin, kitabın yapısını yeni baştan ele almak istersem, ilk yazdıklarıma dönüp bakmam gerekir; veya, daha en başından hatalı bir varsayım üzerine kurduğum için yazdıklarım karışık bir hal almışsa, belki de yalnızca başa dönmem de yeterli olmayacak ve bunun çok daha ötesinde, daha ciddi bir değerlendirme için daha da geriye gitmem gerekecektir. Gelgelelim, kararlı Dasein bundan da geriye gider. Peki ama ne kadar ve nereye? 1889 Messkirch'ine mi? Ya da Platon'un MÖ 4. yüzyılına mı? Heidegger bu bağlamda genellikle doğum anına işaret eder: "Dasein doğunca var olur ve doğduğu andan itibaren de ölüme-doğru-Varlık olarak ölmeye başlar. Dasein olgusal olarak var olduğu sürece bu iki 'uç' ve bir de bu ikisinin 'arası' *vardır*" (VZ, 374). Ne var ki, Heidegger doğum anı hakkında ölüm kadar fazla şey söylemez; ya da zamanın kişinin doğumuyla başlayıp ölümüyle sonlandığını da iddia etmez. Bu da gayet anlaşılırdır zira kişinin doğumuyla başlayan ve ölümüyle biten onun eylemleridir. Öte yandan, kişi doğmadan önceki geçmiş de onun şimdiki durumunu etkileyebilir. Kişi kimi kararlar alırken doğum anına yeniden döner. Heidegger'in de öldükten sonra Messkirch'e gömülme kararını alırken doğum yerinin orası olduğunu hatırlaması gerekir. Fakat, bazı kararlar için daha da geriye gitmek gerekebilir. Varlık sorununu yeniden ele alma kararını verirken de Heidegger yalnızca kendisinden sonra doğan filozofları değil, aynı zamanda antik Yunan filozoflarını da incelemesi gerektiğinin farkındadır. Elbette, kişinin yaptıkları veya ürettikleri *hem* kişinin kendi yaşamı *hem* de daha geniş bir tarihsel içerik bağlamında değerlendirilebilir. Heidegger'in de evliliği ve cenazesi, hem diğer evlilik

ve cenaze âdetlerine göre hem de kendi yaşam prensiplerine göre belirlenir. *Varlık ve Zaman* da Heidegger'in hem kendi yaşamında gerçekleşen bir hadise olarak, hem de başlangıcı MÖ 7. yüzyıla uzanan felsefi geleneğin bir evresi olarak görülebilir. Evlilik veya cenazeyle ilgili kararlar alırken kişinin hem kendi yaşamına hem de geleneklere göre hareket etmesi uygun gibi görülebilir. Ne var ki, iş *Varlık ve Zaman* gibi bir kitabı nasıl yazacağınıza karar vermeye geldiğinde durum bundan biraz farklı olmalıdır. Kişinin kendi yaşamı bir kitap yazıp yazmama kararı alırken önem taşır. Fakat, bir kez yazma kararı aldıktan sonra kişinin yaşamı (bir imtiyaz edinme beklentisi gibi) artık arka planda kalır ve felsefi gelenek öne çıkmaya başlar. Bu bağlamda geleceğe doğru uzanabilirim ama çok fazla öteye, en azından kendi ölümümün ötesindeki bir geleceğe gidemem. Felsefe, tıpkı pek çok diğer şey gibi, muhtemelen benim ölümüm sonrasında da var olmaya devam edecek, ancak gelecekteki durumu yeteri kadar kesin olmadığı, bulanık olduğu için bunu hesaba katmam çok mantıklı olmayacak. Elimden en fazla ben öldükten sonra çalışmalarımın okunması, anlaşılması ve itibar görmesi umuduyla bazı ayarlamalar yapmak gelir.

Bu doğrultuda şunu diyebiliriz: Kararlı Dasein, ölümüyle sonlanan bir geleceğe, doğum anına ve belki de çok daha gerisine uzanan bir geçmişe ve şimdiye sahiptir. Heidegger, bunları, kişinin ekstatik bir zihinsel durum içindeyken önce bir "yerinden sökme, yerinden etme" edimi, ardından "kendinden geçmesi veya aklını yitirmesi" uyarınca Yunancada "dışarıda duran, dışsal" anlamına gelen "ekstazlar" olarak adlandırır. ["Ekstazis" "*existence*" (varoluş) sözcüğüyle bağlantılıdır ve aynı kökten gelir.] Heidegger'in savına göre,

zamansallık da temel olarak bu ekstazları içerir. Bunlar da zaman kavramı dahilinde bir dizi an olarak ya hiç rol oynamazlar ya da yalnızca birer ek olarak yer alırlar. Örneğin, bir fizikçi olarak Galileo için aslolan, farklı ağırlıklara sahip iki topun bir tepeden aşağıya yuvarlanmalarının *ne kadar zaman* aldığıydı, aynı olayın geçmişte, şimdide veya gelecekte de olup olmadığı değil. Öte yandan, Galileo'nun bu deneyin gerçekleşmesine dair bir karar vermesi gerekiyordu ve onun bu kararı da bir geçmiş, şimdi ve geleceğe sahip kararlı Dasein'ın ekstatik zamansallığını içeriyordu.

Gelecek, hiç kuşkusuz, kararlı Dasein için en önemli ekstazken, aynı durum bir çeşit "modifikasyon"la birlikte kararsız Dasein için de geçerlidir. Zaman öncelikle ve esasen bir şeyi yapmak içindir; bir şeyi yapmaya ayrılır ve bu da geçmişten veya şimdiden ziyade bünyesinde ilkin geleceği barındırır. "Gelecek" sözcüğünün Almancası *Zukunft*'tur ve buradaki temel fikir de hadiselerin bize gelecekten gelmeleri veya yaklaşmalarıdır. Heidegger ise buna farklı bir yorum getirir: Dasein kendi ölümüne doğru ilerler ve sonra da gelecekten "kendine doğru gelir". Dasein yalnızca şimdiye de geri dönmez; gelecekten, kendi ölümünden geçmişe geri gelir. Günlük Almancada "geçmiş" sözcüğünün karşılığı *Vergangenheit*'dır. Fakat, Heidegger'e göre, bu, geçmişin ölü ve bitip gitmiş olduğu izlenimini verir. Dasein'ın geri sıçradığı geçmiş ise şimdide yaşamaya devam eden bir geçmiştir ve bu geçmiş de onun şimdiki durumuyla ve olasılıklarıyla ilgili bilgi verir. O nedenle, Heidegger buna *Gewesenheit*, yani "oradaki, olmuş olmaklık" demeyi tercih eder. Dasein'ınki, ardında hiçbir şey bırakmadan yitip gitmiş bir geçmiş değildir. Bağıntılı,

yani şimdiki durumuyla ilişkili olan geçmiş de gelecekten doğar. Dasein da geçmişten şimdiye geri sıçrar ve işte tam o noktada eylem kararını oluşturur. Günlük Almancada "şimdi"nin karşılığı *Gegenwart*'dır ve kelime anlamı da "-e doğru beklemek"tir; fakat Heidegger bunu bir başka fiille birleştirir ve ortaya *gegenwärtigen*, yani "şimdikileştirmek" çıkar: "Kararlılık ancak eğer Şimdi, şimdikileştirme anlamında kullanılırsa kararlılık olabilir: Yani, eyleme geçerken kavradığı şeyin açık ve gizlenmeden karşılaşılmaya bırakılması" (VZ, 326). Geçmiş için "muhafaza etmek" ne ise, şimdi için de "şimdikileştirmek" odur ve gelecek için de "beklemek" veya ummaktır bu; Heidegger "sezinlemek" gibi fazlasıyla özgül ve ayrık türde kavramlardan da sakınır. Kararsız Dasein da tıpkı kararlı Dasein gibi bir *Gegenwart* sahibidir. Fakat, *Augenblick*, yani görü anı yalnızca kararlı Dasein'a özgüdür.

Zamansallık ve kaygı

Dasein'ı bütünleşmiş bir benlik kılan şey, onun herhangi bir anda tüm yaşamını baştan sona kat edebilme yetisidir – kendi ölümüne doğru gidebilmek, doğumuna geri dönebilmek ve şimdiye geri sıçrayabilmek. Dasein kendini geçmiş, şimdi ve gelecekten oluşan parçalara ayırır ve sonra bu parçaları tekrar bir araya getirir – bir ipe dizilen boncuklardan ziyade bir lastik parçasının esnemesi gibi. Zamansallığın bu üçlü yapısı, Dasein'a dair daha önce getirdiğimiz açıklamalarda gördüğümüz diğer üçlemelerle de örtüşür. Bu bağlamda, Heidegger de önceden elde et-

miş olduğu sonuçları zamansallık perspektifinden "yineler" veya yeniden incelemiş olur. Daha önce gördüğümüz üzere, kaygının da üçlü bir yapısı vardır: "[1]Birlikte-Var olarak (dünya-içinde karşılaşılan varlıklarla) [2]dünya-içinde-zaten-var-olarak-[3]kendini önceler" (VZ, 192). Kendini öncelemek esas olarak gelecekle ilgilidir. Her Dasein kendini önceler ve bir eyleme yöneliktir. Kararlılık içindeyken, bu, ölüme doğru ilerlemek biçimini alır fakat gayri sahih durumdayken de salt bir "bekleyiş"e indirgenir: Ne olacağını beklemek ve hazırda olmak. Gelecek de anlamayla uyumludur ki anlamanın da esas yönelimi gelecektir: Anlamak şeylerle baş edebilmeyi bilmektir ve onun en sahih hali de nasıl yaşanacağını bilmektir. Varoluş, yani Dasein'ın kendi varlığını idaresi de geleceğe ait bir şeydir. Kaygının bir diğer öğesi olan dünya-içinde-zaten-var olmak ise geçmişle ilgilidir. Dasein dünya içine "fırlatılmıştır", "olgusallık" engeline takılmıştır, bunlar da kendisinin ve durumunun dışa bağlı rastlantısal özellikleridir ve tüm bu koşullar altında elinden geleni yapmaya çalışır. Fırlatılmışlık ile olgusallık, endişe gibi, esas olarak geçmişe yönelik haletiruhiyelerle açımlanır. [Endişe, "Dasein, çıplak olarak bir tekinsizlik içine fırlatılmanın verdiği endişe" (VZ, 343) nedeniyle geçmişe yöneliktir. Endişenin gayri sahih karşıtı ise korkudur ve o da aynı şekilde geçmişe yöneliktir, çünkü korku, kişinin kendini bir kafa karışıklığı sonucunda "unutması"ndan kaynaklanır (VZ, 342).] Üçüncü olarak, dünya içindeki varlıklarla birlikte-Var olmak da esas olarak mevcut durumda var olan şeylerle "kendini karşılaşmaya bırakmak" anlamında bir şimdi, şimdikileştirmek meselesidir. Düşüş de aynı şekilde şimdiye mahsustur:

Düşmüş olan Dasein'ın asıl derdi de, uzun vadeli bir geçmiş veya gelecekten ziyade, şimdidir, önündeki iştir veya günün dedikodusudur. Anlama, haletiruhiye ve düşüşle aynı sırada yer alan konuşma veya söylem de Dasein'ın temel özelliklerindendir ve herhangi bir ekstaza ait olmaktan ziyade her üçüne de yayılmış durumdadır; zaman kipleri söylem için zaruridir.

Zamansallık ve dünya-içinde-var olmak

Gündelik Dasein çoğu zaman kararlılık içinde olmaz. Bundan onun her daim tereddüt içinde ve kararsız olduğu ve hiçbir iş yapamadığı anlamını çıkaramayız. Yapması gereken bir işi vardır elbette ve tüm yaşamını bu işe adamanın onun için uygun olup olmadığına kafa yormaksızın odaklanabilir. Bir anlamda, gelecekten ziyade şimdiye soğrulmuştur. Diyelim onun uğraşı elinde bir çekiç deriye çivi çakmak olsun. Fakat, Heidegger şunun da altını çizer: "Tek başına bir gereç ontolojik olarak imkânsızdır" (VZ, 353). Bir gereç her zaman bir atölyedeki birbirine göndergesel olarak bağlı diğer araç-gereçlerden oluşan örtük bir ağın parçasıdır. ("İmkânsızlık" yalnızca "ontolojiktir": Heidegger, burada, diğer araç-gereçler çalındığı veya bir gemi kazasında kayboldukları için tek kalan bir gerecimin ontik imkânını yok saymıyor. Fakat öte yandan tekerleği icat edip henüz onunla ne yapacağımı bilmiyor olma olasılığımı da hesaba katmıyor.) Bir çekiç kullandığım esnada onu şimdikileştirmiş olurum. Şimdide odaklandığım şeydir çekiç. Peki o zaman atölye bir bütün olarak benim için nasıl

orada olabiliyor? Eğer şeyleri şimdikileştirmekten başka bir şey yapmıyor olsaydım, *orada* olmayabilirdi. O anda tüm atölyeyi göremiyor olabilirim; müşterilerim de belki ne görünürde ne de aklımdadırlar. O sırada kullanmadığım araç-gereçleri de, müşterilerimi vd. de "muhafaza" ediyorumdur. Onları açık ve bariz bir biçimde aklıma getirmiyorumdur ama onların varlığına dair sessiz bir farkındalığa sahibimdir. İşime yoğunlaştığım sırada kendimi nasıl unutuyorsam onları da öyle unuturum. İşte, bu da geçmişle kurulan gündelik ilişkidir. Benzer biçimde, bazı şeyleri "beklerim" veya olmasını umarım – sahip olduğum atın bir yarışı kazanmasını beklemek gibi değil, sükûnet içinde bir bekleyiştir bu. Çekicimin düzgün biçimde iş görmesini, çivilerimin olması gereken yerde olmasını ve bir çiviye elimi attığımda bir fareye değmemeyi umarım. Eğer bir gerecim kırılmışsa, kaybolmuşsa veya içeri beklenmedik biri girerse bunu fark ederim. Şayet "uğraşlar salt 'zaman içinde' bir dizi 'deneyim'den ibaret olsalardı, bunu yapamazdım". Tüm bunlar "bekleyen ve muhafaza eden şimdikileştirmenin ekstatik birliğine dayanmak" (VZ, 355) durumundadır. O halde, dünya-içinde-var olmayı mümkün kılan da zamandır – ekstatik zamansallık olarak zaman.

Zaman, aşkınlık ve özgürlük

Heidegger dünya-içinde-var olmayı *Varlık ve Zaman*'da yer yer (364ff.) fakat daha sonraki çalışmalarında (xxvi; ER) sıklıkla Dasein'ın "aşkınlığı" ile özdeşleştirir. Dasein'ın aşkınsallığı onun başka bir dünyaya ait bir varlık olduğu

veya böyle bir varlığa dönüşeceği anlamına gelmez; yahut kendi öznelliğinin oluşturduğu birtakım sınırları aşarak dışsal bir nesne ile ilişki kurduğu anlamına da gelmez, zira bu tür sınırlar zaten yoktur. Dasein aşkınsallaşır ve dünya içinde var olan tüm varlıkların bulunduğu yerin ötesine geçer. Peki, Dasein aşkınsal olmasaydı nasıl olurdu? Taşlar aşkınsal değildir, böcekler, köpekler ve Tanrı da öyle. Taşların, böceklerin ve köpeklerin bulundukları çevre birçok başka şeyle kuşatılmıştır. Onların tüm davranışlarını yakın çevreleri belirler. Şeyler "karşılaşılmak" için ya çok yakındır ya da tehlikeli. Tanrı da başka varlıklarla karşılaşamaz; bunun nedeni onu çepeçevre kuşatmaları değil, ama onları yaratanın o olması ve onun karşısında bütünüyle çıplak ve her daim emrine amade bir vaziyette olmalarıdır. Buna karşın, Dasein diğer varlıkları aşar ve bu varlıklar ile Dasein arasında belli bir mesafenin olduğu bir dünya tasarlar. Dasein, kendileri olmalarına izin verdiği şeylerin tam ortasında durur ve böylelikle yaratmaktan ziyade onlarla karşılaşmış olur; dolayısıyla, Dasein (Tanrı'nın aksine) sonludur. Ancak, Dasein (taşların veya hayvanların aksine) yakın çevresinin veya herhangi bir diğer varlığın oluşturduğu sınırların ötesinde özgür bir alana da sahiptir. Dasein şeyleri kendi haline bırakabilir ve şeyler de onu.

Şöyle bir örnekseme yapalım: Dışa kapalı, hiyerarşik yapıya sahip bir grubun üyeleri (sözgelimi ataerkil bir aile) kiminle ve nasıl bir ilişkiye sahip olacaklarını seçme şansına sahip değildir. Hiyerarşik yapının en altında olanların kaderi, onların üstünde yer alanların elindedir; tüm ilişkileri ve davranışları üstleri tarafından şekillendirilir. Tıpkı böceklerde olduğu gibi. Hiyerarşinin en tepesinde

olan kişi altındaki herkesi kontrol eder ve ne yapıp yapmayacaklarını belirler. O Tanrıdır. Ne böcekler ne de Tanrı hakiki anlamda bir *ötekiyle* karşılaşır; ya katı zalimler ya da uysal köleler vardır. Fakat, Dasein her çeşit ötekiyi ve her tür ilişki biçimini aşabilir. Şu ya da bu kişiyle, şu ya da bu şekilde bir bağlantı kurmak zorunda değildir. Dasein kendi "birlikte-olmaklık"ını, kimle ve nasıl bir bağ kuracağını kendi belirleyebilir. Dasein ötekileri, yani onun kulu veya kölesi olmayan ve aynı şekilde kendisinin de kulu veya kölesi olmadığı bağımsız ötekileri kendi hallerine bırakabilir. Ötekiler Dasein'ı hep kısıtlar. Dasein Tanrı değildir. Her şeyin esası Dasein'ın dünya-içinde-var olmasına bağlıdır. Dasein, diğer Daseinlar da dahil olmak üzere tüm öteki varlıklara serbesti tanır ve onlar da karşılığında ona serbest bir alan bırakırlar. Dasein ancak ondan sonra diğer varlıklarla bir karşılaşma yaşayabilir. İlkin diğer varlıklarla karşılaşıp daha sonra dünyasal olduklarına kanaat getirmez veya onlara bir anlam yüklemez. Tıpkı bir örümceğin önce bir ağ örüp ardından ağa yakalanan sineklerle karşılaşması gibi, Dasein da varlıkları önce bir dünyaya taşımalı ve daha sonra o dünyadan geri getirip tikel varlıklara dönüştürmelidir. (Dasein'ın yolu realizm ile idealizm arasında bir yerdedir. Eğer realizm veya materyalizm haklı olsaydı, Dasein da bir böcek gibi olurdu. Eğer idealizm haklı olsaydı, bu kez de Tanrı gibi olurdu. Oysa, Dasein tam arada kalan bir şeydir: Tanrı ile böcek, doğum ile ölüm ve kendisi ile dünya arasında bir yerdedir.)

Dasein'ın aşkınsallığı onun ekstatik zamansallığına bağlıdır; Dasein'ın diğer tüm varlıklardan farklı olarak bir geleceği, geçmişi ve şimdisi vardır. İşte, bu ekstazların her

biri bir "ufuktur", daha doğrusu bir ufukla sınırlanmış birer alandır. Her ekstaz da insanın ereksel eylemliliğinin üç yönünden biri tarafından belirlenir ve bu da onun "ufuksal şeması" veya "yapısı" olur. Bu üç yönden ilki, "kendiuğrunalık"tır, ki bu da Dasein'ın erek ve amaçlarıdır – gelecek şeması. (Dasein özünde *benmerkezcil* değildir. Benim amacım başkalarına yardım etmek de olabilir pekâlâ ama her koşulda bu *benim* amacımdır.) İkincisi, benim kontrolüm dışında olan ve Dasein'ın "tam ortasına" fırlatıldığı artalanın durumu – geçmişin şeması. Son olarak, "bir-şey-içinlik", yani amaç ve ereklerimi gerçekleştirebilmem için ihtiyacım olan gereçler – şimdinin şeması.

Ekstatik zamansallık belirli varlıkları iki şekilde aşar. İlkin, bir ekstaz, salt karşılaşılan şeylerin ve olayların bir araya gelmesinden ibaret değildir. Geleceğe doğru ilerlerken henüz tam zamanı belli olmayan ölümüm dışında karşıma ne çıkacağını bilemem. Eğer geçmişe doğru gidiyorsam, örneğin doğduğum zamana, bu zamandan o zamana gerçekleşmiş her olayın izini geriye doğru kronolojik bir şekilde süremem, çünkü deneyimlediğim çoğu hadiseyi unutmuşumdur. Dolayısıyla, fazla zorlamadan görece anlam teşkil eden bir geçmişe geri giderim. İkincisi, ekstatik zamansallık belirli varlıklara birer gerçeklik değil, olasılık olarak davranır. Fırlatıldığım geçmişi anlamlı kılan, onun aslında ne olduğundan ziyade, yaşamımın ileriki dönemlerinde bana sunacağı olasılıklardır. Tezgâh üstündeki çekiç salt gerçekten orada olan bir şey değildir. O belki şu ya da bu amaçla kullanacağım ve belki de kullanmayacağım, hem bizatihi çekiç olmanın, hem de benim onu ne için kullandığımın ötesinde bir şeydir. Dasein şimdideki du-

rumunu aşar. Şimdiki durumumun en temel etkisi, bana sunduğu eylem ve oluş imkânlarıdır.

Bu bağlamda, Dasein dünyaya aşkınlaşır ve Dasein zamansallık içinde aşkınlaşır. Bu iki aşkınlık biçimi yapısal bakımdan birbirine yakın görünür. Peki, Dasein'ın dünyasal aşkınlığının onun zamansal aşkınlığına bağlı olduğunu düşünmek bir yana, neden Heidegger'in dediği gibi aralarında asli bir bağ olduğunu, Dasein'ın ancak ve ancak dünyaya aşkınlaştığı takdirde zamansal olarak da aşkınlaşacağı düşüncesini kabul edelim? Heidegger gibi bakarsak eğer, hiç kuşkusuz, zamansallık olmasaydı dünya diye bir şey de olmazdı. Peki ama dünya olmadan zamansallık olamaz mıydı? En azından şu iki nedenle olamazdı. Birincisi, Dasein'dan başka varlıklar olmadan zamansallık olmazdı. Zaman yalnızca bir dizi ardışık andan ibaret bir şey değildir. Zaman şeylerle bir şey yapmak için vardır. Zaman şeylere ve örneğin benim doğum anım veya bir kişinin ölüm anı gibi olaylara ilişkin olarak tarihlenir. Dahası, şeyler ve olaylar bir dünyaya ait olmaksızın, belirli bir an üzerinde olsalar dahi, zamanda öylece dizili durmazlar. Daha sonra ihtiyacım olacak çiviler daha şimdiden dolapta bir kutu içinde duruyorlardır. Bir zamanlar doğduğum ve öldükten sonra gömüleceğim kasaba olan Messkirch, bir süredir uğramadığım halde şimdi bile orada. Zaman dünya içine adeta saçılmış, dağılmıştır. İkincisi, zamansallığın teminatı altında olan Dasein'ın özgürlüğü, daha önce de vurguladığımız gibi, dünya-içinde-var olmayı gerektirir. Orada başka varlıkların da olduğu düşünüldüğünde, Dasein aşkınlaşarak bunların ötesine geçmeli, onları bir dünya içine yerleştirip belli bir mesafede tutmalıdır.

Peki, Dasein gerçekten özgür müdür? Seçimleri ve eylemlerinin nedeni veya dayanağı onun kontrolü dışında olan şeyler ve olaylar değil mi? Heidegger'in görüşüne göre, durum böyle değil. Heidegger sonraki çalışmalarında nedenlerin Dasein'ın özgürlüğünü yok etmekten ziyade bizzat onun özgürlüğü koşuluna dayandığını ileri sürer (xxvi; xxxi; ER). Şayet varlıklar salt birer gerçeklik olarak düşünülüyor olsalardı, o zaman, onların nedenlerini de sorgulamazdık. Örneğin, Fransız Devrimi veya Stonehenge gibi bir şeyin mesnedini veya nedenini sorguluyor olmamız, onu diğer pek çok olasılık içinden bir olasılık olarak görmemizden kaynaklanır. Öte yandan, Dasein'ın varlıkları yalnızca birer gerçeklik değil de olasılık olarak görmesini sağlayan ve öyle görebilmesi için de şart olan onun özgür olabilmesidir. İşte, Dasein şeylerin nedenini bundan dolayı sorar. "Neden?" der: "Dasein ne evet-diyendir ne de hayır-diyen, o, neden-diyendir" (xxvi, 280). Dasein her varlığı bir olasılık olarak görür ve onun mesnedini sorar; ya da tüm varlıkların nedenini sorabilir. Şunu sorabilir: "Neden hiçlik yok da başka şeyler var?" (xxvi; IM). Bu soruyu sorar çünkü, kararlılık ve kaygı içinde olduğu anlarda, Dasein varlıkların bütününü bir gerçeklik olarak değil ama bir olasılık olarak görür. Dolayısıyla, salt görgül bilimler değil, aynı zamanda metafiziğin de –Leibniz ve Schelling'in soylu bir üsluptaki felsefesi anlamında– kökleri Dasein'ın özgürlüğünde yatar: "Metafizik insan doğasına aittir (...) yalnızca var olmak, başlı başına felsefe yapmak demektir" (xxvi. 274).

Heidegger, Kant'ın pratik aklın önceliği öğretisini oldukça ciddiye alır – hatta belki de Kant'tan bile daha fazla ciddiye alır.

IX. Bölüm

TARİH VE DÜNYA-ZAMANI

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın ikinci yarısının 5. bölümünde zaman kavramını açıklarken "Zamansallık ve Tarihsellik" konusuna eğilir. Tarihe duyduğu ilgi, 1916'da yayımladığı ve bir tarihbilimcinin zamanı bir doğabilimcisi gibi bütünüyle nicel ve yeknesak olarak değerlendiremeyeceğini söylediği Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (Tarih Çalışmalarında Zaman Kavramı) başlıklı makalesine dek uzanır. Tarihsel zaman, Victoria çağı gibi, anlam ve önemi kapsadığı yıllardan çok daha fazlasına bağlı ve birbirinden niteliksel olarak ayrılan dönemleri içerir. Almanya'da tarih disiplini 19. yüzyılda yükselişe geçmiş ve felsefe tarihi de bu gelişim içinde yer almıştır. Heidegger'i en çok etkileyenlerden biri de 1913 itibariyle toplu eserleri yayımlanmaya başlayan Wilhelm Dilthey (1833-1911) olmuştur. Dilthey, bir kültür tarihçisi olmanın yanı sıra, tarihi araştırmamızı olanaklı kılan temel *a priori* koşulları ayrıntılı biçimde açıklamaya çalışmış ve Kant'ın doğa bilimleri adına yaptıklarını tarih için gerçekleştirmiştir.

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da olmasa da erken dönem çalışmalarında sıklıkla andığı bir diğer önemli figür ise Oswald Spengler'dir (1880-1936). Spengler, *Batının Çöküşü* (2 cilt, 1918, 1922) adlı çalışmasında geçmişi, her biri tıpkı canlı birer organizmada olduğu gibi bir büyüme, olgunluk ve çöküş döneminden geçen birbirinden farklı ve bağımsız bir dizi kültür olarak sunar. Spengler'e göre, her kültürün kendine özgü bir düşünce ve değerler sistemi vardır ve hiçbiri evrensel bir geçerliliğe sahip değildir. Öyle ki, matematik bile kültüre göre değişebilir: Antik Yunan matematiği modern matematikten bir hayli farklıydı ve bu fark salt bazı parçaların eksik oluşundan da kaynaklanmıyordu.

Tarihsel görelilikten kaynaklanan bu sorun, çağdaşı olan pek çok filozof gibi Heidegger'in de kafasını meşgul etmişti. İlk dönem verdiği derslerde Eduard Spranger'i şöyle alıntılar:

> Tarihsel olandaki zamansızlık, akıl âlemi ve onun gelişen kültürdeki ifadesi ve salt öznel olanı nesnel bir geçerliliğe götüren bir değerler kuramı adına hepimiz –Rickert, fenomenologlar, Dilthey ile başlayan temayül– büyük bir mücadele içinde bulunmaktayız.
>
> (xxi. 91; Ixiii. 42)

Heidegger, Spranger'in bu meseleleri ortaya koyuş tarzını pek beğenmez: "Değerler" ve "akıl âlemi" gibi sözleri "barbarlar için Platonculuk" olarak tanımlar (xxi. 91). Fakat, görelilik problemi konusunda onunla hemfikirdir ve şimdiye kadar bu sorunun üç ayrı yolla çözülmeye çalışıldığını söyler. Bir tanesi, Spengler'in yaptığı gibi, diz-

ginleri tamamen tarihsel olana bırakmak, tarihsel-ötesi bir nesnellik olasılığını tamamen reddetmek ve MÖ 500'de doğru kabul edilen bir olayın 1927'de aynı doğruluğa sahip olamayacağı fikrini kabul etmektir. Bir diğeri Platonculuk, yani tarihi bütünüyle yok saymayıp farklı tarihsel bağlamlardan ebedi hakikat ve değerler çıkarmaktır. Spranger de en çok bu çözümü tercih eder; Descartes ve Husserl de öyle. Descartes tarihbilimini matematik ve fiziğin sahip olduğu kesinlikten yoksun olması nedeniyle küçümsemiştir. Husserl ise tarihle, ki buna felsefe tarihi de dahildir, pek ilgilenmemiştir. Ona göre, felsefe, tıpkı Descartes'da olduğu gibi, ilkesel olarak herhangi bir zamanda ayırdına varılabilen ve içkin olarak sarih hakikatlere dayalı bir disiplindir. Düşüncenin tarihinin de bizatihi düşüncenin kendisi açısından bir önemi olamaz. Üçüncü çözüm ise ilk ikisi arasında bir "uzlaşı" niteliğindedir – Heidegger de bu çözümü Georg Simmel (1858-1918) ile özdeşleştirir: "Asgari mutlak değerler olduğunu kabul eder, fakat bunlar da yalnızca göreli olarak tarihsel bağlam içine gömülü bir haldedirler" (lx. 48).

Heidegger bu üç çözüm arasından hiçbirini benimsemez. Israrla şunu vurgular: Felsefede her uzlaşı bizi meselenin kalbinden uzaklaştıracaktır. Filozof hep bir "yeni başlayan"dır (lxi. 13). Ve tarihsel bağlam göz önüne alınmaksızın hiçbir sarih hakikatin ayırdına varılamaz. Husserl'in "gerçeklik" ve "geçerlilik" arasında yaptığı ayrım "bayağı bir Platonculuk"tur (xvii. 94). Bu yaklaşım, mevcut durumumuzun, yani hakikatleri açığa çıkardığımız koşulların tarihsel gelenekle yoğrulduğu olgusunu gözardı eder. Tarih yitip gitmiş bir şey değildir, tarih, bizim ne

olduğumuzdur (xvii. 114). O bakımdan, sistematik felsefe ile felsefe tarihi arasındaki karşıtlık hakiki değildir. Felsefe tarihi esas olarak şimdiyi ilgilendirir. Ondan bize miras kalan yetersiz sınıflandırmalardan kendimizi kurtarabilmemiz için önce onu öğrenmemiz gerekir. Buna karşın, eğer felsefe tarihini anlamlandırabilmek istiyorsak, bir ön-görü, bir ön-kavrama ve bir ön-sahiplik geliştirebilmek adına sistematik felsefeye de eğilmeliyiz. Bu yaklaşım tüm tarih araştırmaları için geçerlidir. İster bir belge, ister bir sikke olsun, herhangi bir tarihsel kaynağı değerlendirmek istiyorsam, geçmişe yönelik önsel bir bakış açısına sahip olmam gerekir (lviii. 204). Tarihi kalıntılar tek başına bizi tarihçi yapmaya yetmez: Onları geçmişe ait birer kanıt *olarak* görebilmemiz için donanım sahibi olmamız gerekir. Bu önsel donanım da şimdiye aittir.

Platoncular, Spengler ve uzlaşmacılar gibi daha önceki felsefe tarihçileri birbirine bağlı üç hata yapmışlardır: Geçmiş ile şimdinin aslında iç içe geçmiş olduğunu gözardı etmişlerdir; tarihsel geçmişe yalnızca tarihçilerin gözünden bakmış ve onu tarihyazımının sunduğu şekliyle değerlendirmişlerdir; Dasein'ı ve Dasein'ın içkin tarihselliğini yok saymışlardır. Tekil Dasein bir kültür içinde çözünme eğilimindedir: "Rickert insanın tüm eşsizliğine rağmen, yalnızca kültürel değerlere sağladığı katkılardan ibaret olduğunu söyler. İşte, bu da tam anlamıyla Platoncu bir birey anlayışıdır" (lx. 50). Ya da Dasein insanlık içinde çözünür: Dilthey "geleneksel tarih anlayışında diretir ki kanımca bu da insanlık ideası etkisinde, tarihe dair estetik bir yaklaşımdır" (xvii. 92). Dasein bir kez kendine geri döndüğünde, geçmiş ile şimdinin nasıl devamlılık içinde

olduğunu görürüz. Tarih, geçmişe ait olan Dasein'ın tarihidir; bizimkinden çok uzak olan herhangi bir kültür veya dönemin değil.

Yaşanmışlık, Tarih ve Yazgı

"Tarih" sözcüğü başta geçmişe ait olmak üzere hem tarihsel olayları, hem de bu olayların incelenmesini ve anlatımını karşılar. Almancada "tarih"i iki sözcük karşılar: *Historie* ve *Geschichte*. Her ikisi de muğlaklık barındırır. Öte yandan, Heidegger, *Historie* sözcüğünü, geçmişe ait olayların incelenmesi ve anlatımı, "tarihyazımı" veya "tarihbilimi" için kullanır. *Geschichte*, *Historie*'nin incelediği tarihtir; gerçi Heidegger onu da *Historie*'den bağımsız olarak düşünür. "Tarihsel" (*geschichtlich*) ile "tarihsellik" (*Geschichtlichkeit*) sözcükleri de *Geschichte*'den türemiştir. *Geschichte* ile ilişkili olan iki sözcük daha vardır, bunlar da *Schicksal* ("yazgı") ve *Geschick* ("talih"tir). Ancak, tıpkı *Geschichte* gibi bu iki sözcük de en nihayetinde "vuku bulmak" veya "meydana gelmek" anlamlarına gelen *geschehen*'den gelirler. Ne var ki, Heidegger'in metinlerinde geçen *Geschichte* ile arasındaki yakınlığı saklı tutmak adına genellikle "tarihleşme" olarak çevrilir (burada İngilizceye çevrilen metinlerde kullanılan "*historize*" kelimesi kastedilmekte, ç.n.).

Tarih, yaşanmışlık ve yazgı gibi kavramlar, Almancadaki karşılıklarının kelime yapılarını dikkate almadığımız takdirde birbirinden oldukça farklı gibi görünürler. Peki, onları bir araya getiren nedir? Önce bu kavramlar arasında en basit gibi görünen yaşanmışlık veya "tarihleşme" ile baş-

layalım. *Yaşanmış* olan nedir? Dasein'dır *yaşanılan*. Dasein doğum anından ölüm anına doğru esnermişçesine uzanır ve "Dasein'ın kendini bir uçtan bir uca uzattığı ve uzadığı bu özgül harekete onun 'tarihleşmesi' deriz" (VZ, 375). Dasein'ın yaşanmışlığı, sürmekte olan bir özneden gelen bir dizi anlık deneyim değildir. Onun yaşanmışlığı, kendi ölümüne doğru ilerleyip sonra yine doğumuna geri dönmesiyle, şimdideki o "görü anı"nda mevcut olan olasılıklardan birini kararlılıkla seçmesiyle ve ona "azimle" bağlı kalmasıyla gerçekleşir. Bu olasılık da Dasein'ın yazgısıdır:

> Kişi kendi varoluşunun sonluluğunu kavradığı an, bu sonluluk da kendilerini ona en yakınmış gibi sunan olasılıkların –rahatlık, kaçınma ve umursamazlık– sonsuz çeşitliliğinden onu bir anda kurtarır ve Dasein'ı yazgının yalınlığına, saflığına ulaştırır.
>
> (VZ, 384)

Böylesi bir yazgı da kişiyi dışsal anlamda kendine mahkûm eder. Kendini akışa bırakan kararsız kişi kör bir talihe sahip olabilir, ancak bu onun kötü bir yazgıya sahip olduğu anlamına gelmez. "Yazgı" başka şeydir, "talih" başka şey:

> Şayet dünya-içinde-Varlık olarak yazgısına bağlı olan Dasein'ın varoluşu esas olarak Başkalarıyla birlikte Var olmaklık ise, o zaman, onun tarihleşmesi de müşterek bir tarihleşmedir ve onun talihinin de belirleyicisidir. Bir topluluğun, bir halkın tarihleşmesi bu şekilde tayin edilir.
>
> (VZ, 384)

Talih yalnızca tek tek bireylerin yazgılarının bir araya gelmesinden ibaret değildir. Yazgılarımız müşterek bir dünyada ortak bir tarih içindeki etkileşimlerimiz vasıtasıyla tek bir talihe evrilir:

> Talihin gücü, bir tek iletişim ve mücadele halindeyken serbest kalabilir. Dasein'ın tam manasıyla sahih olarak tarihleşmesini mümkün kılacak olan da Dasein'ın kendi "kuşağı" içinde ve onunla birlikte olan yazgıya bağlı talihidir.
>
> (VZ, 384f.)

Heidegger aşırı bireycilik ile bütünüyle *onlar* içinde çözünme arasında bir orta yol açma gayretindedir.

"Kimisi Büyük İskender'den, kimisi de Herkül'den söz eder"*

Ölüme doğru olmaklık, Dasein'ı *onlar*'ın kıskacından kurtarır ve verdiği kararların sahih olmalarını sağlar. Ne var ki, bu, Dasein'a ne yapması gerektiğini söylemez veya yazgısı adına ona bir dizi olasılık da sunmaz. Bu yüzden, Dasein geçmişe, doğum anına ve hatta onun da gerisine gitmelidir. Orada karşısına çok daha fazla olasılık çıkar. Ve orada, eylemleri ve eserleri Dasein'a miras kalan büyük filozoflar, generaller, devlet adamları, sanatçılar, azizler ve

* "The British Grenadiers" adında askeri bir İngiliz marşının ilk dizesi (ç.n.)

âşıklar vardır. Orada aynı zamanda hem Heidegger'in babası gibi mütevazı kilise hademeleri, hem de her çeşitten kahramanlar vardır. Eğer Dasein bir olasılığı "yineleyecek" veya ona "erişecek" ise, "kendi kahramanını seçme" yoluna gitmelidir (VZ, 385). Bir olasılığı yinelemek onu birebir yeniden uygulamak anlamına gelmez. Büyük İskender'in seferlerini yeniden gerçekleştirmeye kalkışmam; Platon'un metinlerini kelimesi kelimesine taklit edebilirim ama bu, anlamsız olması bir yana, hiç de Platoncu bir hareket olmazdı. Yineleme daha ziyade geçmişle veya geçmişe ait bir kahramanla diyalog kurmak gibidir. Büyük İskender veya Platon kendi eylemleri ve eserleri doğrultusunda kimi tavsiyelerde bulunurlar ve ben de onlara bir karşılık veririm. Böyle yaparak aynı zamanda "'bugün'de gerçekleşen şeyin 'geçmiş'ten çıkıp gelmesi"ni (VZ, 438) tanımamış olurum; *onlar* tarafından bana sunulan olasılık ve yorumları da reddederim.

Dasein'ın seçebileceği kahramanlar da sınırsız değildir. Fransız devrimciler geçmişin isyankârlarına ve cumhuriyetçilerine öykünmeye çalışmış olabilirler. Napolyon da Büyük İskender veya Sezar ile bir diyaloga girmiş olabilir. Ne var ki, insanların çoğu onlara yakın bir zamandan miras kalmış rollerden birini seçme eğilimindedir – bir ayakkabıcı, bir rahip, bir zangoç. Heidegger de kahramanlarını filozoflar arasından seçmiş. Heidegger'in bir filozof olmaya karar vermesini sağlayan bir zangoç, rahip veya asker değil, Aristoteles ve belki de Brentano olmuştu. Onun felsefesine yalnızca Aristoteles rehberlik etmemiş, Platon, Kant vd. de yol gösterici olmuşlardır. Dasein yalnızca tek bir kahraman seçmek zorunda da değildir. Ya da bu kahramanla-

rın aynı türde olmaları da gerekmez: Heidegger ilerleyen dönemlerde Hölderlin ve Rilke gibi şairlerden de destek alır. Onları yineler. Fakat, bu, daha ziyade bir yorumlamadır – bir ön-görü, ön-kavrama ve ön-sahiplik ile donanmış olarak; onlarla tartışır, onları yanıtlar ve kendi zamanına ait sorun ve çözümleri onlarınkilerle karşılaştırır; en nihayetinde de geçmişle kurduğu ilişki doğrultusunda bu sorun ve çözümleri ya terk eder ya da onları yeniden değerlendirir. İleriki dönem çalışmalarında geçmişe ait düşünür ve şairlerle nasıl "sohbet ettiğinden" bahseder açık açık. Bu, Heidegger'in yazgısıdır. Peki, bu durumun talih üzerinde nasıl bir etkisi vardır? Napolyon'un yazgısı aynı zamanda Fransa'nın da yazgısının bir parçasıdır. Heidegger'in yazgısı da, daha geniş bir kitlenin talihine bağlıdır: öğrencilerinin ve takipçilerinin, Freiburg Üniversitesi'nin, Almanya'nın ve belki de, son olarak, daha sonra kendi kullandığı tabirle "Batı"nın talihine bağlıdır. Peki, Fransa'nın bir talihi olabilmesi için Napolyon'un izinden giden herkesin yazgısı onunkine mi benzemeli? Heidegger'in öğrencileri de en az onun kadar kararlı olmalı mı? Yoksa, yalnızca onun söylediklerine inanmaları yeterli mi? Kendi adına kaç Almanın kararlı bir sahihlik içinde olması gerekir? Heidegger'in farz ettiği gibi *onlar*'dan bağımsız bir yazgı sahibi olmak keşke o kadar kolay olsaydı!

Gayri sahih tarihsellik

Şimdiye dek sahih tarihselliği, yani kararlı Dasein'ın tarihselliğini tarif ettik. Dasein çoğu zaman kararlı değil-

dir, fakat yine de tarihseldir. Onun tarihselliği ile sahih Dasein'ınki arasında iki anlamda fark vardır. İlkin, o, kendi ölümüne doğru ilerlemediği ve doğumuna da geri gitmediği için, bir görü anıyla gelen kararlılık ve azim içinde olamaz; o daha ziyade bir dizi farklı deneyimin sıralandığı süreğen bir özne gibidir. Heidegger'e göre, aslında bu sorunda bir yapaylık vardır: Bu deneyimleri tek bir kişinin deneyimleri olarak birbirine bağlayan şey o zaman nedir? İkincisi, kararsız Dasein'ın tarihe ve geçmişe bakışı, sahih Dasein'a göre daha fazla gündelik hedef ve kaygılar doğrultusunda şekillenir. Yani, tarih onun için dünya-tarihidir. Ne var ki, "dünya-tarihi" muğlak bir kavramdır. Sahih tarihsellik de, bir anlamda, aslında "dünya-tarihi"dir; çünkü tarihsel olan bizzat Dasein'ın kendisi veya dünyasız bir özne değil, ama bir dünya içinde olan Dasein'dır. Diğer bir deyişle, "dünya-tarihi" Dasein'ın tarihselliğini değil, dünya içindeki öğelerin tarihselliğini ifade eder – gereçler, kitaplar, binalar ve hatta "kırsal bir bölge, kolonileştirilen veya sömürgeleştirilen bir alan, bir savaş meydanı veya ibadet yeri" (VZ, 388f.) olarak doğanın kendisi. Gayri sahih olan, düşmüş Dasein her daim şimdinin dünyasına saçılmış bir haldedir: "'Bugün'ün şimdikileştirmesinde kaybolan Dasein, 'geçmiş'i 'Şimdi'nin koşulları içinden anlamlandırır" (VZ, 391) – sahih Dasein'ın yaptığı gibi gelecek açısından, kendi kaderi açısından değil.

Şayet Heidegger'in kendi yazgısına ve felsefe pratiğine bakarsak, gayri sahih tarihselliği daha iyi anlayabiliriz. Bir filozof şayet kendi varoluşu gayri sahih bir tarihsellik içinde ise ne yapabilir? Bir taraftan öznesinin tarihini yok sayarak mevcut düşüncelerle ilgilenebilir ve tam anlamıy-

la "sistematik" bir filozof olabilir. "Dasein *onların* azimden yoksunlukları uyarınca şimdiyi kendi 'bugünü' kılar. Bir sonraki yeniliği beklerken, eski olanı çoktan unutmuştur" (VZ, 391). Mevcut düşüncelerin *tarihine* karşı ilgisizdir: "İçi dışı 'geçmiş'in mirasıyla öylesine doludur ki artık onları tanıyamaz bile ve modern olanın ardına düşer" (VZ, 391). Diğer bir taraftan, gayri sahih tarihselliğe sahip bir filozof, felsefe tarihine ve geçmişin filozoflarının yazdıklarına ilgi duyabilir. Tarihe duyulan bir merak sahih tarihsellik için yeterli değildir. Neden yetersiz olduğunu görmek için Heidegger'in "tarihbilim"inin *Historie*'si açıklamasına bakmamız gerekir.

Tarihsellikten tarihbilime

Dasein istisnasız olarak tarihseldir fakat çoğun gayri sahih bir tarihselliktir bu. Öte yandan, her Dasein tarihbilimsel değildir; tarih araştırmalarına veya tarih çağlarına karşı açık bir ilgi göstermeyebilir. Sahih "tarihsellik mutlaka tarihbilimselliği gerektirmez. Tarihbilimsel olmayan çağların tarihsel de olamayacakları gibi bir durum değildir burada söz konusu olan" (VZ, 396). Heidegger burada Antik Yunan'ı örnek gösterir. İlk ciddi tarihçiler –Herodotos ve Thukydides– Antik Yunan'da ortaya çıkmış olmalarına karşın, geçmişe olan ilgileri ne Romalılar ne de 19. yüzyıl Almanları kadar yoğun olmuştur. Geçmişi yok saymalarının bir muhtemel nedeni de bizzat felsefe tarihini ilk kez ortaya atan kişiler olmalarıdır; ve ayrıca şu an omuzlarımızda ağır bir yük olarak duran felsefi gelenek-

ten de bağımsız olduklarını unutmayalım. Yunanlar tarihi araştırmaktan ziyade, onu yazma peşindeydiler.

Her koşulda tarihbilimin kökü Dasein'ın tarihselliğindedir. Diğer tüm bilimler gibi tarihbilim de dünyanın daha sonra "tematize" edeceği, *a priori* olarak varsayılan bir açımlamasını temel alır. Ayrıca, geçmişe ait dünyanın kalıntılarının bekasına da gerek duyar – belgeler, yapılar, iskeletler vb. Ancak, onların tarihsel bir kanıt olarak nitelendirilebilmeleri için "dünya-tarihsel" olarak alımlanmaları gerekir:

> "Geçmişe" yapılan yolculuğun başlangıç noktasını oluşturan şey, materyaller bulmak, onları gözden geçirmek ve muhafaza altına almak değildir; bu tür eylemler orada-olmuş-olan Dasein'a doğru tarihsel Varlığı önkoşullar – yani, bu eylemler tarihçinin varoluşunun tarihselliğini önkoşullar.
>
> (VZ, 394)

Dasein "orada var olmuş olan Dasein'ın tarihsel Varlığı"na sahiptir ve bundan ötürüdür ki kendisi için yakın geçmişten ona miras kalan rollerden birini seçer. Ve tarihbilimsel olmasa dahi, Dasein, geçmişe ait kişiler ve olaylara hepten yabancı kalmaz. Sezar'ın Rubicon'u geçtiğini, bunu hangi amaçla yaptığına ve Rubicon'un nerede olduğuna dair bir fikrimiz olmasa da biliriz. Önemli ve geri dönüşü olmayan bir kararın eşiğinde olduğumuzda –her ne kadar Sezar'ınki kadar olmasa da, insan yaşamında önem teşkil eden evlilik gibi bir karar verirken örneğin– çoğu zaman sanki Rubicon'u geçiyormuşuz gibi düşünür ve bu

durumu böyle ifade ederiz. Aslında, burada bir anlamda Sezar'ın yaptığını "yineliyoruzdur". Tarihçi de seçimler yapar ve bu seçimleri de genellikle geçmişten etkilenerek yapar. Ya da bir siyasetçiyi ele alalım, onun siyasi hayatında karşılaştığı sorunlar ve yaptığı seçimler, tarihsel tema seçimini de etkileyecektir: "Tarihbilimin olası bir nesnesine dönüşecek bir 'seçim' zaten Dasein'ın tarihselliğinin olgusal-varoluş seçiminde kendini önceden göstermiştir" (VZ, 395). Macaulay, İngiltere tarihini kaleme alırken II. James'in başa geçtiği dönemden başlamaya karar verir; onu böyle yapmaya iten de II. James'in 1831 Reform Tasarısı konusundaki üstün başarısı ve diğer ilerlemeci adımları olur. Augustinus'un *Tanrı Devleti*'nde Roma tarihi hem Alarik'in Roma'yı yağmalaması, hem de Hıristiyanlığa olan sarsılmaz bağlılığı etkisinde yazılmıştır.

Tarihbilim ve Dasein'ın olasılıkları

Peki, tarihsel açıdan sahih bir tarihçi geçmişe nasıl yaklaşır? Dasein vardır; önündeki olasılıklardan bir varoluş biçimi seçer. Tarihçi de kendini bu şekilde görür; araştırdığı geçmişin Dasein'ını da bu şekilde görür. O, salt geçmişe ait Dasein'ın fiili olarak ne yaptığı veya yapmadığıyla değil, aynı zamanda ona açık olan olasılıklarla, seçeneklerle ve ayrıca bu bağlamda bizim için hangi olasılıkları mümkün kıldığıyla da ilgilenir. Sahih tarihçi yalnızca Sezar'ın Rubicon'u geçmesini ve bunun sonuçlarını anlatmakla yetinmez. O bir yandan da bize Sezar'ın bu evrede önünde üç farklı olasılık daha olduğunu söyler. Ordusunu

Galya'da bekletmek; öyle yapsaydı, bu kez Roma'daki düşmanları erzak ve asker takviyesi yapmaması ve en nihayetinde aciz ve etkisiz bir hale gelmesi için ellerinden geleni yaparlardı. Ordusu olmadan Roma'ya dönmek; o zaman da düşmanları onu sağ bırakmazdı. Ya da ordusuyla birlikte İtalya'ya girmek; bu da bir iç savaşa yol açardı.

Bir devlet adamı veya bir general, Sezar'ın içinde bulunduğu durumu, kendi durumunu ölçmek ve ona ne gibi olasılıklar sağladığını görmek için inceleyebilir. Fakat, biz şimdi iş felsefe tarihine geldiğinde Heidegger ne düşünüyor, ona bakalım. Bir filozofun yaptığı şey yalnızca ortaya birtakım iddialar atmaktan ibaret değildir. Bir olasılığı bir diğerine tercih ederek seçimlerde bulunur. Descartes, bilginin yapısını yeniden inşa etmek suretiyle skeptisizme bir karşılık bulmaya çalışırken, tartışmasını açık ve sarih kimi önermeler üzerinden yürütmüştü. Ancak, konuya farklı yaklaşanlar da olmuştu – örneğin, Montaigne'e göre eğer hiçbir şey kesin değilse, o zaman, Protestanlık da kesin değildi; o halde kişi pekâlâ Katolik kalmaya devam edebilirdi. Bir Descartes okurunun (sözgelimi Kierkegaard) onun yok saydığı bir başka olasılığı tercih etmesi de imkân dahilinde. Ya da Platon'un *Devlet*'ini okuyan biri (mesela Schopenhauer), kitapta sanatın hakiki form ve idealardan iki kez uzak olduğu savını gördüğünde –çünkü sanat sıradan nesneleri taklit eder ki bu nesneler de aslında ideaların birer kopyasıdır– Platon'un belki de daha makul bir başka olasılığı atladığını düşünebilir – sanatın ideaları doğrudan tasvir ettiği düşüncesi. Yine, Kant da *Arı Usun Eleştirisi* kitabının ilk baskısında duyarlık ve kavrama yetilerimizin kaynağının imgelem olduğu olasılığından bahseder; ikinci

baskıda ise bu görüşü terk eder ve aklın üstünlüğünü geri teslim eder. Heidegger ise Kant'ın terk ettiği bu olasılığı tercih etmiş ve insanın rasyonel bir varlık olmaktan öte imgesel bir varlık olduğunu savunmuştur. [Bu, elbette, Heidegger'in irrasyonelliği savunduğu anlamına gelmiyor: "İrrasyonellik (...) rasyonelliğin görmediği şeylerden bahsetse bile bunu yalnızca göz ucuyla yapar" (VZ, 136).] Geçmişin filozoflarını, onların sahip olduğu olasılıkları göz önünde bulundurarak okumalıyız – seçilen, reddedilen, bastırılanlar da dahil, onlardan bize kalan her fikir üzerine düşünmeliyiz.

Nietzsche'nin olasılıkları

Heidegger, tarih üzerine olan bölümü, konuya yaklaşımına dair örnekler vererek sonlandırır. Nietzsche, *Zamana Aykırı Bakışlar*'ın ikinci bölümü olan "Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası"nda (1874) tarihbilimi üç farklı türe ayırır: anıtsal (geçmişte elde edilen görkemli zaferler hem şimdi hem de gelecek adına bir ilham kaynağı olarak gösterilir), antikiteci (geçmiş salt kendisi için kaydedilir), eleştirel (geçmişte yapılan hatalar sert bir dille kınanır). Peki ama neden yalnızca üç olasılık? Ve bunlar alternatif olanlar mı? Heidegger'e göre, Nietzsche "bize aktardıklarından çok daha fazlasını biliyordu" (VZ, 396) ve Dasein'ın zamansallığı açısından bakıldığında her üçü de sahih birer tarihbilim sayılabilir. Kararlı ve geleceğe dönük Dasein "insan varlığının 'anıtsal' olasılıklarına açıktır" (VZ, 396) ve anıtsal tarihbilimi doğuran da budur. Fakat,

Dasein, bir yandan da "fırlatılmış" olduğu için, "saygıyla, orada var olmuş olanın varlığını muhafaza etme olasılığı"nı da saklı tutar ve bu da seçtiği olasılığı onun önüne seren bir varoluştur. Bu da antikiteci tarihbilimdir. Dasein'ın ayrıca şimdide de seçim yapması gerekir, fakat bu, *onlar*'ın bahsettiği şimdiden farklı bir şimdidir. Sahih tarihbilim "kişinin kendini 'bugün'ün düşmüş umumiyetinden güçlükle de olsa koparabilmesinin bir yoludur" ve böylelikle sahih tarihbilim anıtsal ve antikiteci olduğu kadar aynı zamanda "'Şimdi'nin bir eleştirisidir de" (VZ, 397). Nietzsche de eğer doğru bir biçimde okunursa, söylediklerinin Heidegger'in tarih açıklamasıyla örtüştüğünü görebiliriz.

Orada olmuş olmak

Varlık ve Zaman yayımlandığında Nietzsche hayatta değildi. Descartes ve Heidegger'in ele aldığı diğer pek çok filozof da öyle. Öte yandan, Husserl (1859-1938) halen yaşıyordu. Ne var ki, Heidegger, Husserl'i de yine Descartes'a benzer biçimde değerlendirir: Her ikisi de "kaygı duyan varlığın olasılıklarıdır" (xvii. 107). Tarihsellik açısından bakıldığında Dasein'ın hayatta olup olmamasının bir önemi olabilir mi? Heidegger'e göre, arada fark vardı. İnsan elinden çıkan nesneler tarihseldirler, çünkü "onlar dünya-içinde-var olmuş olan kaygılı Dasein tarafından kullanılmışlardır. Ancak, bu dünya artık yoktur" (VZ, 280). İşte, bu yüzden tarihbilimin konusu orada olmuş olan Dasein'dır, ve Dasein'ın dünya-içinde-var olması da onu dünya-tarihi yapar: "Eğer Dasein artık orada değilse,

o zaman, dünya da aslında orada-olmuş-olan bir şeydir" (VZ, 393). Heidegger, Dasein ölünce Dasein'ın dünyası da ölür demek istiyor. Bu biraz kafa karıştırıcı. İki çağdaşın her ikisi de dünya-içindedir. Ama aynı dünya içindedirler. Peki, ben ölmüş biriyle aynı dünyayı neden paylaşamayayım? Her koşulda, iki çağdaşın aynı anda ölmesi pek olası değil; ya da onların kahramanlık dolu öykülerini anlatmamız için ikisinin de ölmesini beklemek zorunda değiliz: Dünya savaşlarına katılıp hâlâ hayatta olan insanlar var. Yapmamız gereken "orada olmuş olmak" ile "artık orada olmamak" arasındaki ayrımı belirlemek. Heidegger açısından tarihsel bir varlık olarak Husserl'in önemi onun orada olmuş olmasıdır: Husserl'in metinleri ta okul yıllarından beri ("her zaman ve zaten") elinin altındaydılar; Descartes'ınkiler de öyle. Husserl'in Descartes'ın aksine hâlâ hayatta ve sapasağlam olması, bir soru yöneltttiğinde yanıt verebilir durumda olması belki başka açılardan fark yaratabilir, ancak bu açıdan bakıldığında bir önemi yoktur. Peki, Dasein'ın tarihselliği, bize, Kant dünyaya gelmeden önce Descartes'ın yaşadığı ve buna karşılık Husserl doğmadan önce Kant'ın öldüğü nesnel bir zamansal düzen ideası sağlayabilir mi? Mümkündür. Heidegger, Descartes'ın yazdıklarını karıştırırken ne Kant'ın ne de Husserl'in adına rastlar; öte yandan, Husserl, Descartes ve Kant'ı sık sık anar. Peki, her biri farklı bir dünya içinde miydi? Yaşamlarının yalnızca düşünsel yönünü ele alırsak, bu pek akla yatkın olmayacaktır. Kant'ın peruğunun modası geçmiş olabilir ama düşünceleri için aynı şeyi söyleyemeyiz. Öte yandan, en azından doğum ve ölüm tarihlerini verebilmek adına onları kronolojik bir sıraya

koyabilmemizin de tek yolu, onları aynı dünya ve dünya-zamanına bağlamak olacaktır.

Dünya-zamanı

Zaman "anlamlıdır". Dasein'ın bir şeyler yapması için zamana ihtiyacı vardır, bir şey yapmak zaman alır ve Dasein zamanı "unutabilir" veya onu harcayabilir. Bu tamamen Dasein'ın kaygı duyan, zamansal ve sonlu bir varlık olma özellikleri uyarınca değişkenlik gösterecektir:

> "Oradalık", Dasein'ın ekstatik olarak bir uçtan bir uca esneyen zamansallığından ileri gelen bir biçimde açımlanır, ve bu açımlamayla birlikte Dasein'a "zaman" tahsis olur; ve olgusal olarak fırlatılmış olan Dasein da zamanı bir tek bu nedenden ötürü unutabilir ve onu "ağırdan" alabilir.
>
> (VZ, 410)

Zamanın *anlamı*, zaman-hesabı veya zaman-ölçümünden çok daha esastır. Saatime bir toplantıya zamanında yetişmek için bakarım. Ajandama da işleri zamanında yetiştirebilecek miyim diye bakarım. Eğer bir iş yapmam ve o işi de belli bir zamanda bitirmem gerekmeseydi, ne saatlere ne de ajandalara başvururdum.

Zamansallığın üç ekstazına karşılık Almancada üç zamansal belirteç bulunur: "sonra" (*dann*) gelecek zamana işaret eder; "şimdi" (*jetzt*) şimdiki zamana ve "o sırada" veya "önceki seferde" (*damals*) geçmiş bir zamanı ifade eder. Bu

belirteçleri de plan yapmak için kullanırız: Taksi *sonra* gelmeden önce *şimdi* giyinmem lazım; önceki seferde kaldığım sınavın bütünlemesine girmem lazım. Bunların üçü de aynı zamanda "şimdi" ile ilgilidir; "sonra" "henüz değil" ve "önceki sefer" de "şimdi-geçti" anlamlarına gelir; taksi henüz gelmemiştir ve sınavdan *şimdi* kalmıyorumdur. Zamansallık "şimdikileştirme esnasında kendini Şimdinin tuzağına düşürür ve 'Şimdi! Şimdi!' diye yırtınır" (VZ, 407).

"Şimdi", "sonra" ve "önceki sefer" "tarihlendirilebilirdir". Dünyevi olaylar için bir zaman tayin ederiz: "sonra, taksi geldiğinde", "giyinmiş olduğuna göre şimdi", "o sırada, sınavdan kaldığımda". Bunu doğuran da zamanın anlamıdır: Eğer eylemlerimiz için belirli zamanlar tayin etmezsek, onları zamansal olarak planlamamız da mümkün olmaz. Bir taraftan da zamanın "yayılma" veya uzama gibi nitelikleri de vardır. Bizler anlardan ziyade onların arasındaki zamanla ilgileniriz: "Taksi gelene kadar bir kitap okuyacağım", "sınavdan kaldığım andan beri çalışıyorum". Öyle ki, aslında şimdi bile süresiz bir an olmayıp yalnızca daha kısa veya uzun bir süredir: "'Şimdi' – molada, yemek yerken, akşam vakti, yaz mevsiminde" (VZ, 409). Bu, tarihlendirilebilirlikle bağlantılıdır. Yaptıklarımız ve olup biten her şey belli bir zaman alır – eğer anlar süresiz olsalardı hiçbir şey yapmaya zamanımız olmazdı. Zaman bir yandan umumidir de ve bu da tarihlendirilebilirlikle ilgilidir. Çoğu kez aynı zamanı farklı olaylarla tarihlendiririz. O zaman, benim için zaman, senin için de evlendiğin *zamandır* ve o da sen okulu bıraktığın *zaman*dır. Genellikle işler bu kadar karmaşık değildir; zamanı, her ikimizin bildiği bir olaya göre tarihlendiririz: İngiltere en son Dünya Kupası'nı ka-

zandığı *zaman*dan *sonra* ben evlendim, sen de okulu bıraktın. Eylemlerimizi umumi zamana göre düzenleriz: Konser bittikten *sonra* buluşmayı kararlaştırırız.

Saatler de yaşamı kolaylaştırırlar. Güneş, günlük işlerimizi ışığına göre düzenlediğimiz doğal ve kadim bir saattir. Güneş, aynı boylam üzerinde bulunan herkes için oradadır. Herhangi bir şahıs veya işletmeye ait değildir. Zamanı belirlerken öncelikle güneşin konumuna bakarız: "Belli bir zamana ihtiyacı olan Dasein'ın zamansallığı sonlu olduğundan dolayı, günleri de sayılıdır" (VZ, 413). Bir şeyi yapmak için bir doğru, bir de yanlış zaman vardır; işte, zamanı ölçme nedenimiz de budur. Zaman da tıpkı dünya gibi *anlamlıdır*... Dolayısıyla, zaman dünyasallaşır, dünya-zamanı olur ve bu zaman içinde de, el-altında veya el-önünde olan her şeyin kendine ait bir yeri vardır. Şimdilerde ise eylemlerimizi düzenlemek için artık güneş ışığına bağımlı değiliz; güneşe gerek duymayan saatler icat ettik; ne var ki, onlar da güneşin hareketleriyle eşgüdüm içinde olmak zorundalar.

"Sıradan zaman"

Giderek daha hassas ölçümler yapabiliyor olmamız, zaman algımızı da değişikliğe uğratır. Diğer ekstazlar önemini yitirir ve şimdi giderek daha çok vurgulanır olur. Yarış koşan bir atletin odak noktası şimdi değildir. Onun için önemli olan, bitiş çizgisini geçeceği ve izleyenlerden alkışların yükseleceği andır. Kendini son bir kez depara geçeceği o an için hazırlar. *Şimdi*, saat üçü gösterdiğinde çıkı-

şını yapar; *şimdi*, saat üçü beş geçtiğinde parkur yarılanır; *şimdi*, saat üçü on geçe bitiş çizgisini geçer. Öte yandan, kronometre geçmişi ve geleceği bütünüyle yok da saymaz. Atlet saat üçteki koşu başlangıcını "muhafaza eder" ve onun bitimine hazırlanır. Fakat, muhafaza ediş ile bekleyiş, şimdinin buyurgan varlığıyla sönümlenir.

Ölçülebilen zaman da yine uzanımsaldır. Yarış üç ile üçü on geçe arasıdır ve on dakika *sürer*. Ne var ki, *şimdi* uzanımsal değildir. Yarış şimdi, tam olarak saat üçte başlar; bir izleyicinin "yarış şimdi başlıyor" demesinde olduğu gibi uzayan bir şimdide değil, ve tam olarak da üçü on geçe sonlanır. Zaman ölçümünün şimdisi en azından ideal olarak uzanımsal değildir.

Zaman burada hâlâ umumi ve anlamlı olmaya da devam eder. Bir atletin koşusunun süresini ölçtüğümde bunu belli evrelerle ifade ederim; tıpkı koşu gibi zamanın da bir başlangıcı, ortası ve sonu vardır. Koşuyu izleyen diğer kişilerin saatleri de belki benim tuttuğumla aynı sonucu verecektir. Fakat, kronometreyi elinde tutan kişi, bir saatin usandıran sürecinden kendini sıyırma şansı olan bir atlet veya heyecanlı bir izleyicinin aksine, çevresinde olup bitenlerle ilgilenmeden bütünüyle elindeki kronometrenin hareketlerine yoğunlaşmış bir vaziyette olur. Tenha bir istasyonda trenimi beklerken, saatin hareketleri dışında hiçbir şeyle vurgulanmayan zamanı tamamen boş ve homojenmiş gibi algılarım. Çünkü herhangi önemli bir olayla bir bağıntısı söz konusu değildir; sanki başlı başına ayrı bir varlık gibidir.

Heidegger'in iddiasına göre, Aristoteles'in zamanın şimdilerden meydana gelen bir sıralanım olduğuna dair

görüşünün kaynağı da budur. Bir anlamdan ve tarihlendirilebilirlikten yoksun kalan ekstatik zamansallık "düzleştirilmiştir" (VZ, 422), dolayısıyla da zaman homojenleşir. Şimdiler el-önünde olarak görülür ve zaman da neredeyse diğer şeyler gibi bir şeydir yalnızca. Şimdi-zamanı boşluk barındırmayan bir kesintisizliktir – hiçbir şeyin olmadığı evrelerin üzerinden akıp geçen ekstatik zamansallığın aksine. Heidegger de bu özelliği "ölüme doğru kaçmak" ile ilişkilendirir (VZ, 424). Şimdi-zamanı bütünüyle umumidir, çünkü o "herkese aittir – ve aynı zamanda hiç kimseye" (VZ, 425). Her koşulda, zamansallık içinde şimdi-zamanın kaynağının izleri bulunmaya devam eder. Zamandan bahsedilirken, ortaya çıkışı veya meydana gelişinden ziyade, akıp geçtiği söylenir: "Dasein zamanın kaçak yönünü, kendi ölümünden 'kaçış' mefhumuna dayanarak bilir" (VZ, 425). Her daim tek bir yöne doğru ilerleyen zaman ayrıca geri dönüşsüzdür de ve bunu da ancak onun ekstatik zamansallıktan sapışıyla açıklayabiliriz. Bir kronometreyle yarışın süresini ölçen kişi için yarışın geriye doğru yapılması veya zamanın geriye doğru ilerletilmesi pek bir şey değiştirmez; o her iki koşulda da yarışın süresini ölçebilir. Fakat, aynı şey gözünü bitiş çizgisine diken, zafere çok yakın olmasına rağmen hâlâ uzanması gereken atlet için geçerli değildir. Dolayısıyla, şimdi-zamanın da kökeni ekstatik zamansallıktır. Öte yandan, kısıtlı şimdi-zamana istediğimiz kadar anlam ve değer atfedelim, onunla eksatik bir zamansallık inşa etmek çok zor, hatta imkânsız olacaktır.

Şimdi-zaman türevseldir. Onun gerçek veya meşru olmak gibi bir gayesi yoktur. "Zamanın sıradan temsili, kendi

içinde doğal bir meşruiyet barındırır" (VZ, 426). Tarihbilim için gerekli olan, şimdi-zamandan ziyade, dünya-zamanıdır: "Zamansallık dünya-zamanını zamansallaştırır ki bu anlayış doğrultusunda 'tarih' de zaman-içinde tarihleşmiş olaylar gibi 'görünebilir'" (VZ, 436). Heidegger ekstatik zamansallığı dünya-zamanına tercih etmemiz gerektiğini ima etmez. Eğer öyle olsaydı, kararlılığa işlerlik kazandıracak sabit bir yapıdan yoksun kalmış olurduk. Sahihlik, kararlılık, ekstatik zamansallık; işte, tüm bunlar sayesinde Aristoteles'in metinleriyle boğuşabiliyor ve sonra da, sözgelimi, "hakikat"in kökensel anlamı "mahfuz olmayış"tır diyebiliyorum. Gayri sahihlik, düşmüşlük, dünya-zamanı; işte, bunlar da ağırlıklı olarak çağdaş İngilizce konuşabilmeme ve Aristoteles'in MÖ 322 yılında öldüğünü söylememe olanak sağlıyorlar.

Hegel'e Karşı Heidegger

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın sondan bir önceki bölümünde, Hegel'in (1770-1831) Aristoteles'in zaman kavramını kabul ettiğini ve bunun çok da ötesine geçemediğini ileri sürer. Peki, neden Hegel? Bunun bir nedeni, Heidegger'in Hegel'e karşı büyük bir saygı duymasıdır.

> [Hegel] felsefede şimdiye dek fark edilebilenlerden çok daha fazlasını görmüş, görebilmiştir; çünkü dile olağandışı bir hâkimiyeti vardı ve saklı olan şeyleri gizlendikleri yerden çekip çıkarabilme becerisi de eşsizdi.
>
> (xxiv. 226)

Bu saygının bir diğer nedeni de Heidegger'in temel öğreti ve yöntemlerinin Hegel ile benzerlik göstermesidir. Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* (1807), açıktır ki, geleneksel epistemolojiye karşı ontolojiyi, yani bilen ve bilinenin varlığını ve bunlar arasındaki ilişkiyi keşfetmeyi öne çıkarır. Fakat, Heidegger için bu yeterli değildir. Ona göre, Hegel son ve en büyük Kartezyenlerdendir; ontolojiyi mantık içinde eriten son derece rasyonalist biridir; insanı, gerçekliği Tanrı'nın gözünden görebilme kudretine sahip sonsuz bir varlık olarak gören mağrur bir metafizikçidir o. Dolayısıyla, Heidegger, Hegel ile bu bağlamlarda çatışır – hem hakikate giden yolu tıkayan devasa bir engeli ortadan kaldırabilmek, hem de hiç kimsenin Heidegger'i Hegel ile karıştırmasına olanak vermemek için.

"Bundan sonrası sessizlik"

Heidegger ile Hegel arasındaki ortak hususlardan biri de yazacakları kitapları yarım bırakma eğilimleridir. Hegel'in *Görüngübilim*'i aslında bir dizgenin ilk bölümü olarak yayımlanmıştı; ardından mantık, doğa felsefesi ve aklın felsefesi konulu bir cilt daha gelecekti. Bu dizgenin ikinci bölümü asla ortaya çıkmadı. Heidegger de *Varlık ve Zaman*'ı yarım bıraktığında bunun farkında olmalıydı ama 1953 yılına dek o "I. Bölüm" ibaresini de kitabın kapağında tutmaya devam etti. Öte yandan, Hegel'in *Görüngübilim*'i bilincin (*Bewusstsein*) çıktığı bir yolculuğu onun çeşitli "formları" aracılığıyla kaydediyordu, *Varlık ve Zaman* ise Dasein'ın varlığının, kendi kendine yaptığı

yorumlarla maskelenmiş çok daha derin boyutlarını keşfe çıkıyordu; bu durumda, acaba, Heidegger bu iki kitabın karşılaştırılmasını mı umut etmişti?

Hiç kuşkusuz, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın neden devamını getiremediğine dair ortaya çok daha sağlam gerekçeler koymamız gerekir. Heidegger bu eserini şu soruyla sonlandırır: "Zaman, Varlığın ufku olarak mı tezahür eder?" (VZ, 437). Onun bu düşüncesi, bizim yeni zaman anlayışımız çerçevesinde daha da genel olarak değerlendirirsek eğer, varlığın belirli biçimleri yanında, onun Dasein ile olan ilişkisini de gözardı etmiş gibi duruyor. Heidegger sağlam bir Dasein çözümlemesi yapabilmek için şunu birden çok kez şart koşar: "Dünya-içindeki olanaklı varlıkların ontolojisini güvenilir bir konuma oturtmak için, öncelikle genel Varlık ideası açıklığa kavuşturulmalıdır" (VZ, 366). *Varlık ve Zaman*'da bu meselenin tam olarak aydınlatılmadığı da düşünülebilir. Çünkü ilkin taşlar, gereçler, Dasein, zaman ve dünya gibi çeşitli varlık biçimleri arasındaki farkları anlayabilmek için, genel olarak varlığın izah edilmesini şart koşup koşmadığını anlayamıyoruz. Heidegger genel anlamıyla varlığı, varlık biçimleri arasında bir ayrım yapabilmeyi sağlayan bir "ufuk" olarak, tüm varlıkların ötesinde olup varlık çeşitlemeleri ile bunlar arasındaki ilişkiyi bir uçtan bir uca kat etmemizi ve ayrım yapabilmemizi sağlayan bir bakış açısı olarak düşünür. Diyelim ki sonlu Dasein böyle bir noktadan bakabilmeyi başarabiliyor, peki bunun neresi ilginç? İkincisi, Heidegger, Dasein *olmadan* herhangi bir varlık olamayacağı savında direterek, Dasein'dan bağımsız varlık düşüncesi veya Dasein'ın kendi ötesinde olan bir bakış açısı fikrine giden

yolları da tıkamış oluyor. *Varlık ve Zaman* salt Dasein'a yoğunlaşmak pahasına diğer varlıkları yok saymaz. Zaman, çekiçler, kayalar; tümü de kendi varlıkları içinde Dasein tarafından yorumlanmışlardır. Dasein'ın bunlara verdiği anlam dışında, varlık adına daha fazla bir şeyler olamaz mı?

Peki, *Varlık ve Zaman* ile birlikte Heidegger'in düşünceleri de mi sonlanmıştı? Tabii ki hayır. Farklı konular üzerinde yazmaya devam eder ve sıklıkla *Varlık ve Zaman* ile çelişerek – ki bunu bazen inkâr ettiği de olur. Kaldı ki, Heidegger yazmakla uğraştığı elli küsur yıl boyunca aynı konulara sıkışıp kalmadığı gibi, zaman zaman bazı fikirlerini de değiştirmiştir. Onunla ilgili en dikkat çeken ve hiç kuşkusuz biraz da "kararlılığına" borçlu olduğu şey ise, çalışmalarının tümünü tek ve tutarlı bir bütün haline sokma girişimi olmuştur. Fakat, bu doğrultuda gerçekten tutarlı olup olmadığını sorgulamak bir yana, asıl irdelememiz gereken, daha sonraki çalışmasından bir bölüm olacak, ki *Varlık ve Zaman*'da hemen hemen hiç bahsi geçmeyen bir konusu vardır bu bölümün: Sanat.

X. Bölüm

SANAT

Heidegger 1930'ların ortasına dek sanata karşı pek az bir ilgi göstermiştir. Daha sonra ise birbiriyle ilintili pek çok konu eşliğinde onu da masaya yatırır: Çalışmaları genellikle şiirsel bir forma sahip olan ve örnek vermek gerekirse Kant'ın Alman şiiriyle olan ilişkisine kıyasla Yunan şiiriyle çok daha yakın bir temas içindeki Sokrates öncesi filozoflar üzerinedir; felsefede sanatın merkezi bir konumu olduğuna inanan Schelling ve Nietzsche gibi filozoflar; ve Heidegger'e göre kaynağı şairler olan dil ile de ilgilenir.

Sanat eserleri ve şeyler

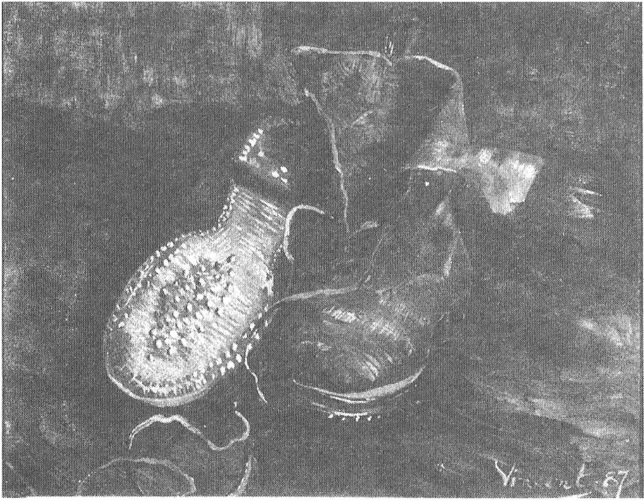
Heidegger'in sanat üzerine en genel çalışması olan "Sanat Eserinin Kökeni" (OWA) 1950'de yayımlanmıştır ama düşüncesinin kaynağını 1935'te verdiği dersler oluşturur. Burada genel kabul görmüş iki öğretiyi reddeder. İlki, sanatın salt güzellik ve hazla ilgilendiği fikridir: "Sa-

nat daha ziyade varlıkların varlığını açımlar" (IM, 111). İkincisi, bir sanat eserinin öncelikle bir şey olduğu ve estetik değerinin de daha sonra öznel bir bakış açısı vasıtasıyla sonradan eklendiği fikri: Heidegger'e göre ise sanattır bize bir şeyin aslında ne olduğunu gösteren. Gelgelelim, bir sanat eserinin bir şey olabileceği iki koşul sayabiliriz. Birincisi, sözgelimi bir tablo, tıpkı diğer şeyler gibi bir yerden bir yere taşınabilir ve muhafaza edilebilir. (Daha sonra, sanat eserlerinin bu şekilde görülebileceği fikrini reddetmiştir; böylesi bir durumda, sanat eseri, bir sanat simsarı veya nakliyecinin yapacağı gibi el-önünde olan bir nesne muamelesi görecektir.) İkincisi ise onun maddi halidir: "Bir mimari eserde taş, ahşap oymada ağaç, resimde boya, sözel eserde konuşulan, müzikal bir kompozisyonda tınlayan bir şeyler vardır" (OWA, 19). Peki, bir şey aslında nedir? Bu soruya karşılık üç geleneksel cevap bulunur: (1) bir şeyin nitelikleri vardır; (2) algısal duyuların birliğini barındırır; ya da (3) bir form ve madde alaşımıdır. Heidegger ilk ikisini reddeder; ikincisine karşı çıkmasının nedeni de şudur: "Gerçekte duyuları hiçbir zaman bir izdiham halinde algılamayız... Evin kapısının kapandığını duyarız ama akustik duyuları ve hatta başka sesleri bile duymayız" (OWA, 26). Onun tercihi, daha ziyade, form-madde açıklamasıdır. Bu yaklaşımın çıkış kaynağı da bir çömlek veya bir ayakkabı gibi içkin bir fayda barındıran gereçlerdir. Ne var ki, gereçler üç şey türünden yalnızca bir tanesidir: Bir taş, gereç ve bir sanat eseri gibi "yalnızca bir şey" olmaklık. Bir sanat eseri bir gereçten farklıdır ama yalnızca bir şey olanla da ortak bir paydası vardır. Bir ayakkabı gibi değil de doğal bir taş gibi, bir sanat eseri de belirli bir fayda ge-

tirmesi için veya bir amaç için üretilmez; öte yandan, taşın ve ayakkabının aksine, "kendi kendine yeten" bir özelliğe de sahip değildir (OWA, 29): Bir izleyici veya yorumcuya gereksinimi vardır. Yine de, Heidegger, biraz da geleneğin gereçlere öncelik vermesinden ötürü, ilkin buradan başlama kararı alır.

Van Gogh'un ayakkabıları

Heidegger bu başlangıcı sergisinin ilk parçasını açıklayarak yapar: Bir köylünün yıpranmış bir çift ayakkabısının resmedildiği bir Van Gogh tablosudur bu. Eğer giydiğimiz bir çift ayakkabıya bakarsak, yalnızca onlara bakmış olmayız, çünkü dikkatimizi onlara vermiş olmak bakışımızı tahrif edecektir: Aslında, giydiğimiz ayakkabılar genelde gözümüze çarpmaz. Heidegger bu resimden yola çıkarak ayakkabıları şu şekilde gördüğümüzü ileri sürer: Onların hem dünya ile olan ilişkilerini –insana ait ürün ve eylemlerin dünyası– hem de yeryüzüyle ilişkilerini görürüz – dünyayı sırtlayan doğal zemin. Bu da *hem* sıradan kullanıcının *hem de* form-madde kuramının gözünden kaçmış gibidir. Ayakkabı sahibi onlara öylesine aşinadır ki, yalnızca yürümek için var olduklarını düşünür. Veya, başka bir örnekten gidersek, bir kriket sopasına aşina olan bir kişi onu yalnızca toplara vurmaya yarayan bir tahta parçası olarak görür. Form-madde kuramı ise bu açıklamayı geliştirir. Ayakkabı ve sopaların *imalatına* odaklanan bu kurama göre, ayakkabılar ve sopalar daha sonra form kazandırılmış (fayda) madde parçalarıdır (deri, çivi, tahta).



8. *Ayakkabılar*, Van Gogh'un bir resmi.

Hem kullanıcı hem de kuram, tüm bunlardan habersiz bir uzaylıya bunların tam olarak ne olduğunu açıklayabilmemizi sağlayacak diğer noktaları yok sayar: Ayakkabıların köylünün dünyasıyla olan ilişkisi ve toprak üzerinde giyilmeleri nedeniyle eskiyip yıpranmaları; bir kriket sopasının kriket dünyası (*stump*,* atıcı vb.) ve bu dünyanın üzerinde durduğu yeryüzü ile ilişkisi. Ne var ki, yok saydıkları tüm bu unsurlar Van Gogh'un resminde görünür bir hale gelir:

* Bir kriket sahasında yan yana duran üç tahta çubuğa verilen ad. (ç.n.)

"Gereçlerin gereçsellikleri ilkin ve esasen eserdeki görünümleri aracılığıyla vasıl olur... Dolayısıyla, sanatın asıl doğası da şudur: Devreye varlıkların hakikatinin girmesi" (OWA, 36). Eser, daha sonra üzerine sanatsal niteliklerin eklendiği bir şey değildir: Eser, şeylerin hakiki doğalarını açığa çıkarır.

Yunan Tapınağı

Şimdi, Heidegger bize sergisinin ikinci parçasını sunacak: Bir Yunan Tapınağı. Burada biraz da sanatın bir imitasyondan ibaret olduğu düşüncesi ile kendi görüşü arasındaki ayrımı göstermek gibi bir amacı da var: Tapınak aslında temsili bir şey değildir. Bir diğer amacı da bir sanat eserinin salt bir dünyayı yansıtmadığını, ama aynı zamanda ait olduğu bir dünya kurguladığı savını tartışmaya açmak. Van Gogh'un resmi bir köylünün dünyasını gösterir; ama bu dünyayı ne yeniden düzenler ne de salt oraya aittir. Öte yandan, tapınak ise hem bir halkın dünyasını ifade eder hem de onu bir bütün haline getirir: "[Tapınak] öncelikle insan türünün kaderini şekillendiren doğum ve ölüm, musibet ve lütuf, zafer ve utanç, direnç ve zayıflık gibi istikamet ve ilişkileri bir yandan bir araya getirirken, beri yandan bunların birliğini kendi çevresinde toplar" (OWA, 42). Bir halkın kendi dünyası, yollarını rahatlıkla bulabildikleri, karar verebildikleri, aşina oldukları bir âlemdir.

Tapınak salt bir dünya *düzenlemekle* kalmaz, bir yandan bu dünyanın sureti olan yeryüzünü de *izah eder*. Toprak üstünde fırtınalarla boğuşan bu dünya "maddi" doğa ta-



9. Aigina'daki Aphaia Tapınağı, MÖ 500'ler.

rafından çepeçevre kuşatılmıştır ve topraktan gelen doğal maddelerden oluşur. Dolayısıyla, yeryüzünü kaldırdığında altından yine yeryüzü çıkar ve dünyayı da bu yeryüzü üzerine temellendirir. Her sanat eseri yeryüzünü kendine özgü bir biçimde izah eder. Gereç olarak topraktan gelen hammaddeler "tüketilir" ki bunlar da eserin içinde en nihayetinde fark edilmeyecek şekilde ergir: Bir ayakkabının deriden mi yoksa işlevsel açıdan eşdeğer bir malzemeden mi yapıldığı çok da mühim değildir, ya da bunu fark etmeyiz. Sanat eserlerinde ise malzemeler "tüketilmez", yalnızca "kullanılırlar": Eser içindeki varlıkları belirgindir (OWA, 47f.). Şiirin dünyevi malzemesi, yani şairin sözcükleri de günlük söylemlerde kullanılan sözcüklerin aksine çarpıcıdırlar ve yerleri başka sözcüklerle değiştirilemez.

Parthenon Tapınağı'nın yapımında mermer mi yoksa plastik mi kullanıldığı önemlidir. Öyle veya böyle, tüm sanat eserleri yeryüzünü izah ederler.

Dünya, insanların yaşamlarını sürdüğü çevreyi oluşturur: Kullandığımız gereçler, barındığımız evler, taşıdığımız değerler. Yeryüzü bu dünyanın doğal altyapısını ve temelini oluşturan ve ürettiğimiz eserler için bize hammadde sağlayan bir kaynaktır. Dünya ile yeryüzü birbiriyle çatışan karşıtlardır. Dünya belginlik ve açıklık peşindeyken, yeryüzü dünyayı kendi içine çekmeye çalışırcasına şeylerin üstünü örter ve gizler. Sanat eseri ise her iki rakibi de destekler. Tapınağın sabit duruşu, yeryüzü ile dünya arasındaki çatışmanın bir sonucudur. O bir olay, bir hadisedir – mahfuz olmaklık olarak hakikat olayı. Varlıklar mahfuz oldukları takdirde belirli kestirimlerde bulunabilir, kararlar alabiliriz. Fakat, fani mahluklar olarak bizler, varlıkları ne bilişsel olarak ne de uygulamada bütünüyle kavrayabileceğimiz için, bir saklı olma hali de hep olacaktır. Eğer bu saklı olma hali olmasaydı, o zaman, nesnellik, karar ve tarih diye bir şey de olmazdı: O zaman, karşımızda duran her şey, geçmiş, şimdi ve gelecek şeffaf olacak, hiçbir şeyde derin bir giz saklı kalmayacak ve yapılan her seçimin sonucu da belli olacaktı. (İki çift karşıtlık olarak yeryüzü-dünya ile mahfuz olmaklık-saklı olmaklık arasındaki karşıtlık mutlak da değildir. Yeryüzü kısmen mahfuz olmaklık, dünya ise kısmen saklı olmaklık barındırır.) Hakikat eserde vuku bulur: "Eser, bir dünya kurarak ve yeryüzünü izah ederek varlıkların bir bütün olarak mahfuz olmaklıklarına veya hakikatlerini kazanma yolunda verilen bir meydan savaşına tekabül eder" (OWA, 55).

Heidegger sanatçının rolünü küçümser ve sanat eserini, kendini gerçekleştirmek için sanatçıyı kullanan kişinin ötesinde bir gücün, ki buna hakikat veya bizzat sanatın kendisi de denebilir, ürünü olarak düşünmeyi tercih eder. "Başyapıtlarda" sanatçı kendisini ortadan kaldırır: O artık, daha ziyade, "eseri ortaya çıkaracak yaratıcı süreç içinde kendini yok eden bir geçit" (OWA, 40) gibidir. Ne var ki, bir sanat eseri esasen "yaratılmış" (OWA, 56f.) bir şeydir de. Yaratı dediğimiz, bir gerecin imal edilmesinden oldukça farklıdır: Nasıl ki sanat eseri fazladan bir özellik daha eklenmiş bir gereç olamaz, sanat da fazladan bir özellik eklenmiş zanaat değildir.

Sanat ve hakikat

Neden bir eserde hakikat olmalı? Saklı olmaklık ile mahfuz olmaklık arasında var olan çatışma, sözgelimi eski bir din ile yeni bir din gibi, biri eski biri de yeni olan iki paradigma arasındadır aslında. Sanat eseri, hakikat adına kazanılmış yeni bir alanı tescillemek için dikilen bir kale veya nişan gibidir: "Açık olmaklıkla gelen açık alan (*Lichtung*) ile Açıklıkta yürütülen faaliyet bir bütündür" (OWA, 61). Heidegger, farklı yollarla da hakikat iddiasında bulunabilmemizin mümkün olduğunu kabul eder: Bir "devletin temelini oluşturan yasa" (örneğin, ABD anayasası); "özünde bir varlık olmayan fakat mutlak varlık olan bir şeye yakınlık" (örneğin, Aziz Pavlus'un imana geldiği an); büyük bir fedakârlık (örneğin, İsa'nın çarmıha gerilmesi); ya da düşünürün sorgulaması. (Bilim "gerçek

bir hakikat tezahürü" değildir. Bilim, "hakikatin zaten ifşa olmuş bir alanı"nı detaylandırır; "öyle ki, doğruluğun ötesine geçerek bir hakikate doğru ilerleyen bilim (...) felsefedir".) Oysa, hakikatin vuku bulmasını sağlayacak yegâne yol sanattır. Bir halkın dünyayı anlamlandırışı ile yaptığı seçimleri etkileyen paradigma, değer ve sınıflandırmaların belirlenmesinde salt tapınak değil, Yunan tragedyası da rol oynar.

Peki, bir sanat eseri neden yaratılmalıdır? Bir sanat eseri yeryüzü ile dünya arasında bulunan bir "yarık" barındırır ve (gereçlerin aksine) apaçık bir görünürlüğe sahip dünyasal maddeleri bir araya getirerek durağan bir form oluşturur. Yarık (*Riss*) kavramı, zemin (*grund*) planı ya da bir paradigma, yani *Grundriss* ile bağıntılıdır (OWA, 64). Fakat, aynı zamanda bir eserin içinde barındırdığı gerilim sayesinde aşikâr oluşunu da karşılar. Bir süpürge, yanı başında olan diğer gereçler arasında kaybolur; onu oluşturan malzemeler "tüketilmiş" ve faydalı olmaklığı içinde durağanlaşmıştır. Bir eserde ise kendi başınalık vardır; gergin ve vurucudur. Özellikle de bir hakikat nişanı olmak için biçilmiş kaftandır. Ne var ki, bir eserin salt var oluşu bile bir açıklamayı gerektirir. Bir gerecin aksine, sanat eseri, üretim esnasında aldığı yaraları taşımaya devam eder. Bu yarığı zaptedebilecek bir yaratıcıya ihtiyaç vardır.

Bir eser, onu yaratacak birine olduğu kadar bir izleyici veya "koruyucuya" da ihtiyaç duyar. Eser, koruyucularını "sıradan dünya"dan çekip alarak yeni bir dünya sunar ve onların "her zamanki eylem ve değerlerini, anlayış ve bakış açılarını" (OWA, 66) sekteye uğratır. Bir esere verilecek

uygun tepki ne bilmekle ne de istemekle olur; durum daha ziyade şöyledir: "Bilmeye yer bırakan bir istek ve isteğe yer bırakan bir bilmek" (OWA, 67). Yapılması gereken, eser karşısında önceden yapılmış bir planı uygulamaya koymak değil, ama "kararlılıktır" ki bu da kişinin eski kanı ve arzularının askıya alındığı, açıklığın zuhur ettiği yeni bir dünyaya atılan ekstatik bir adımdır. Bu, bir ölçüde, Aziz Pavlus'un imana gelmesine benzer: Kişinin daha önceki anlayış ve amaçlarından bağımsız yeni bir bilme ve isteme alanının doğması. Tıpkı Tanrı'nın kelamı gibi başyapıtlar da tüketime yönelik değillerdir: Kişinin dünyaya bakışını ve bu yeni dünya içinde atacağı adımları topyekûn değiştirme güçleri vardır. Ne var ki, bir eserin sunduğu deneyim, uyuşturucu maddelerde olduğu gibi, kişiye özel değildir: Eser toplumsaldır ve birbirimizle kurduğumuz ilişkilere dayanır.

Eser, Heidegger'e göre, üzerine eklemeler yapılmış bir şey veya gereç değildir; şeyler veya parçalar gereçlerde belirginlik göstermezlerken, bir eserde açık ve belirgindirler. Peki, sanatçının tüm bu olup bitende hiç mi rolü yok? Ortaya bir sanat yaratısı koymadan önce doğayı ve aynı zamanda resmettiği şeylerin ve gereçlerin doğasını bilmesi gerekmez mi? Hayır. Yarığı (*Riss*) çekip çıkaran da, taslağı (*Riss*) çizen de burada bizzat eserdir (OWA, 70). Sanatçı *önce* şeyleri oldukları gibi görüp bunu esere *sonradan* aktarmaz: Doğa, bize olduğu kadar sanatçıya da ancak eser tamamlandıktan sonra görünür olur. Bir eser, "esere hakikati yerleştirecek" bir yaratıcıya olduğu kadar, toplumsal bir bilmek-istemek çerçevesinde ona "işlerlik kazandıracak", onu hayata geçirecek koruyuculara da gereksinim

duyar (OWA, 71). Öte yandan, yalnızca koruyucuları değil, sanatçıyı da *mümkün* kılan yine eserin kendisidir. Yaratıcılar kendilerinden çok daha büyük bir gücün aracılarıdır: Yani, sanatın.

Hakikat bir anlamda yoktan var olur. Van Gogh'un resmini açıklarken, onun bu ayakkabılara daha önce bir yerlerde rastladığını ve yalnızca gördüğünü resmettiğini varsayamayız. İlkin, yalnızca ayakkabılar üzerinden Van Gogh'un onları nasıl gördüğünü açıklayamayız. Ve, ikinci olarak da, Van Gogh onları resim ortaya çıkmadan *önce* yeni bir biçimde görmüş değildir: "Açıklığın açılması ve varlıkların açıklığa kavuşması yalnızca açık olmaklık tasarlandığı zaman mümkün olabilir" (OWA, 71). Aziz Pavlus'un imana gelişi gibi sanat da hiç beklenmedik bir anda çıkagelir.

Şiir

Dolayısyla, tüm sanatlar özünde *Dichtung*'dur (OWA, 72). *Dichtung* sözcüğünün burada kapsamlı bir karşılığı vardır ve "icat" veya "tasarı" gibi anlamlara gelir. Sanatçı eserine halihazırda bulunan şeylerden ziyade, icat edilmiş, tasarlanmış şeyler koyar. Tüm başyapıtlarda "varlıkların mahfuz oluşlarından ileri gelen (...) [bir] değişim" (OWA, 72) mevcuttur: Bir başyapıt sıradan gibi görüneni aydınlığa kavuşturur, bizi bir an için sıradan dünyadan alır ve bir başka âleme götürür; ya da dünyayı kavrayış biçimimizi kökten değiştirir. Öte yandan, *Dichtung*'un daha dar kapsamlı anlamı da "şiir"dir (*Poesio*) ve Heidegger'in

sergisinin üçüncü parçasını oluşturur. Heidegger tüm sanat dallarının şiirden doğduğu düşüncesini savunmaz. O şunu söyler: Dil, salt bildiklerimizi aktarmamızı sağlayan bir araç değildir. Bu amaçla kullanılan dil “herhangi bir anda kullanılan edimsel dildir”. Dil aynı zamanda varlıkları ilk kez adlandırdığı andan itibaren onları “belirsizliğin karanlığı”ndan çekip aydınlık bir alana çıkarır ve böylelikle bize iletişim kurarken dile getirebileceğimiz bir şeyler verir. Buna yenilikçi dil veya “tasarısal deyiş” (OWA, 74) denir; iletişim amaçlı dil de neyin söylenip söylenemeyeceğini belirler. Şiir de dil içinde var olduğundan ve bir sanat, yani, hakikate ışık tutma biçimi olduğundan ötürü, şeyleri adlandırırken orijinal ve yenilikçi bir dil, tasarısal bir deyiş kullanmalı ve böylelikle iletişim kurabileceğimiz bir âlemi açıklığa kavuşturmalıdır.

Şu da var ki, şiir salt birkaç sanat dalında görülmez. Mimari, heykel, resim ve müzik gibi diğer sanat dalları da dilin önceden açıklığa kavuşturmuş olduğu bir âlemde zuhur ederler. Dilin, yani şiirin etkisi altında gerçekleşen açımlanış, diğer sanatlar vasıtasıyla olan açımlanışı önceler. Dolayısıyla, şiir, diğer sanatlardan daha aslidir; tıpkı diğer açımlama biçimlerine göre dilsel açımlamanın daha asli olması gibi.

Hakikatin tesisi

Tüm sanatlar *dichterisch*, yaratıcı ya da tasarısaldır. Bir eserin korunması da öyledir; ne de olsa onu koruyacak kişi eserin açımladığı o âlemin içine girmek zorundadır. An-

cak, Heidegger'e göre, *Dichtung*'un esası hakikati tesis etmektir. "Tesis etme", yani *Stiftung*'un üç anlamı vardır ve sanat her üç anlamla da bağıntılıdır. İlki "bahşetme"dir. Eserdeki hakikatin bir paradigma değiştirme yönü vardır: Sıradan olanı aşağı iterken, sıradışı olanı yukarı taşır. Bu nedenden ötürü, hakikat, daha önce olmuş olan bir şeyden gelemez. Hakikat bir *armağan* gibi gelir. Tesis olunma bir "dolup taşma", bir armağanın bahşedilmesidir (OWA, 75).

Tesis etme ikinci olarak da "zemin oluşturma" anlamına gelir. Hakikat boşluğa doğru değil, koruyuculara, tarihsel olan insanlığa yöneliktir. Hiçlikten gelir fakat bir topluluğa gider. Bir toplulukta ise üç etmen bulunur. İlki o topluluğun "donatımı", yani bulundukları "yeryüzü"dür: Üzerinde yaşadıkları, ekip biçtikleri ve fakat aynı zamanda konuştukları Almanca gibi görece kalıcı özellikler barındıran topraklar. İkincisi sıradan ve geleneksel olan eski "dünya"dır; örneğin, sahip oldukları pagan gelenek ve inançlar. Üçüncüsü de yeni "dünya", onların "saklı kabiliyetleridir"; örneğin, Hıristiyanlığı başlatmalarıdır (OWA, 75 L). Hıristiyan bir sanat eseri, başta eski dünya olmak üzere, salt bu etmenlerle açıklanamaz. Ne var ki, bu etmenler bir tür rehberlik görevi görürler. Eser Almanca olarak düzenlenir, yaşadıkları çevreye uyarlanır ve Hıristiyanlıkla ilgili bir mesaj verir. Halkın kaderini açıklar ve bunu yaparken onların anavatanını zemin alır.

Üçüncü olarak, tesis etme bir "başlangıç" oluşturmaktır. Bir başlangıç, duruma göre, doğrudan veya dolaylı olabilir, fakat her koşulda uzun bir hazırlık süreci gerektirir – kendimizi hazırlamamız gereken bir atlayış veya sıçrayış

(*Sprung*) gibidir. Hakiki bir başlangıç ne basit ne de iptidaidir; nihai sonucu kendi içinde gizil olarak mevcuttur ve önüne çıkan her şeyi aşabilecek kuvvette ileriye doğru yapılan bir sıçrayıştır (*Vorsprung*) (OWA, 76). Sözgelimi, Homeros'un destanları da ne basit ne de iptidaidirler; ayrıca, içlerinde daha sonra Yunan şehir-devletlerinin dünyasının kapılarını açan tragedyalar saklıdır. Sanat tarihi istikrarlı ve ileriye doğru eklenerek gelişmekten ziyade, muazzam yaratıcı enerji patlamalarıyla kesintiye uğrayan bir süreçtir ki gelecek kuşaklar da bu parçaları elden geldiğince birleştirmeye çalışırlar.

"Bütünsel olarak varlıkların açıklık üzerinde temellendirilmeleri gerektiğinde, sanat, her daim kendi tarihsel esasına erişmek yoluyla bu temeli oluşturur. Böylesi bir sanat, varlık anlayışımızı kökten bir başkalaşıma uğratır. Batı'da bu üç kez yaşanmıştır. İlki ve en kökensel olanı, varlığın bir "mevcudiyet" (*Anwesenheit*) olarak kavranışıyla Yunan medeniyetinde gerçekleşmişti. Daha sonra, ortaçağlarda Yunanların açımladığı varlıklar, Tanrı tarafından yaratılmış şeylere dönüştü. Ve, son olarak, modern dönemde varlıklar hesaplanabilen ve yönetilebilen "nesnelere" dönüştüler. ("Teknoloji"nin de köklerinde bu vardır.) Her yeni dünyanın doğuşunda, varlıkların mahfuz olmaklığı meydana gelir ve bu da sanat aracılığıyla hayata geçirilir. Sanat vuku bulduğunda tarihin her zamanki akışı bir darbe alır ve tarih yeniden başlar. Sanat, tarihin temellerini oluşturur; bu, önemli olaylardan bahseden bir tarih olmaktan ziyade, bir topluluğun yerel donatımlarıyla bir bağ kurarak kendisini bekleyen kaderine doğru ilerlemesi anlamında bir tarihtir. İşte, şimdi, Heidegger'in metninin

başlığındaki "köken" sözcüğünün anlamını çözebiliriz. "Köken", *Ursprung*, "ileri doğru sıçrama" (OWA, 77 L) anlamına geliyor burada. Sanat da hakikatin ileri doğru sıçramasını sağlıyor. Sanat, sanat eserinin kökeni ya da ileri sıçrayışı haline geliyor. Dolayısıyla, eserin yaratıcısının da koruyucularının da kökeni yine sanattır ve tarihsel bir topluluğun varoluşunun da aracıdır.

Sanatın sonu

Varlık ve Zaman'da olduğu gibi Heidegger'in bu çalışması da yine Hegel üzerine bir tartışmayla noktalanıyor (OWA, 79-81). Heidegger, tarihsel varoluşumuzun belirleyicisi olan hakikatin ortaya konmasında sanatın hâlâ gerekli ve asli bir yol olup olmadığını soruyor. Hegel'in bu soruya yanıtı ise olumsuz. Ancak, Hegel, zaten meydana gelmiş varlıkların hakikati bağlamında, yani Yunanlardan itibaren Batı düşüncesini etkileyen hakikat çerçevesinde yanıtlıyor bu soruyu. Hegel'in bu iddasının elbette oldukça farklı bir hakikat anlayışı ölçüsünde değerlendirilmesi gerekirdi. Ne var ki, şu anda eski hakikat anlayışıyla dolu olan elimiz Hegel'in iddiasını soruşturmamıza izin vermiyor. Şimdilik yalnızca kaldığımız yerden sanat üzerine düşünsemeye devam edebiliriz. Elbette, sanatı bu yolla var edemeyiz ama onu buna hazırlayabiliriz: "Ancak, böylesi bir bilgi sanata alan açabilir; yaratıcıya bir yol ve koruyucusuna da bir konum gösterebilir" (OWA, 78). Heidegger de kendini geleceğin sanatı ve dünyasının Yahya peygamberi gibi düşünür.

Heidegger "dönemeç" (*Kehre*) sözcüğünü iki şeye atıfta bulunmak için kullanır: *Varlık ve Zaman*'ın Dasein'ın çözümlenişini içeren I. ve II. kısmından, varlık ve zaman üzerine olan III. kısma geçişte beliren perspektif kayması; ve, Heidegger'in de umut ettiği şekliyle, varlığın unutulmuş olmaklıktan hatırlanır olmaklığa dönüşümü. "Dönemeç" sözcüğü, daha çok, Heidegger'in tahminen 1930'lardaki düşünsel değişimini karşılamak için kullanılır. Bir üçüncü anlamda bir dönemeç daha saptayabilir miyiz? Heidegger VZ ile OWA arasında geçen zaman içinde de düşünsel bir değişim yaşamış olabilir mi?

Bu iki çalışma arasında bir devamlılık olduğuna hiç şüphe yok. Heidegger hâlâ Dasein ve onun dünyasıyla ilgileniyor. Ne var ki, asıl odak noktası değişmiş gibidir. VZ, Dasein'ın zaten kurulu bir haldeki dünyasıyla ilgilenir. OWA ise başka bir soru sorar: Bu dünyanın daha en başında kuruluşu nasıl olmuştur? Heidegger bu soruya belli başlı bir dizi sanat eseri üzerinden yaklaşır. İlki, zaten bir yerlerde var olan bir dünyayı açığa çıkaran bir Van Gogh olur. İkincisi, bir şehir-devlet merkezi, egemen yapısını temsil eden bir tapınaktır. Heidegger, burada, ayrıca, farklı şehirlerde de görülmekle birlikte ilk kez belli bir şehir-devlette ortaya çıkan tragedyalara da atıfta bulunur. Son olarak da Yunan dünyasının ortak mülkü olarak görülen Homeros ile Hesiodos'un Helenik şiirlerden yola çıkarak şiiri ele alır.

Heidegger'in yaklaşımı hiç kuşkusuz abartılıdır. Bir dünyanın inşa edilişinde sanat, Yunanlarda olduğu gibi,

her zaman hayati bir role sahip midir? Hıristiyan dünyasını inşa eden bizzat sanatın kendisi miydi; yoksa onu yalnızca yüceltmiş ya da ileriye mi taşımıştı? Bir dünyanın kuruluşunda gereçler de –ilk motorlu araba veya bir Concorde uçak– en az sanat eserleri kadar etkin olamaz mıydı? Bir dünya inşa eden ve öne çıkan her anıt (örneğin, Trafalgar Meydanı) bir başyapıt mıdır? Gelgelelim asıl soruşturma konumuz başka. Burada aslolan, Dasein'ın bir dünyanın inşasında merkezi bir rolü olamayacağıdır. Dasein, bu doğrultuda, VZ'nin ilk iki kısmında olduğu gibi, artık başrolde değildir.

Dasein'dan varlığa

Dasein esas olarak dünya içindedir. İnsana ait gündelik keşifler, iletişim, verilen kararlar ve eylemler, değer ve sınıflandırmalar ile gelenek ve alışkanlıklardan meydana gelen, aşina olunan bir altyapıyı gerektirir. Peki, böylesi bir dünya nasıl oluşturulmuştu? Ve bu haliyle onu kökten değiştirmek nasıl mümkün olabilirdi? Bunu sıradan Dasein yapamaz, çünkü o her zaman ve zaten bir dünya içindedir. O zaman, geriye sıradışı Dasein kalıyor. Sanatçı, şair ve hatta düşünür olan Dasein mı bu? Heidegger zaman zaman Hölderlin'den yola çıkarak, şairi tanrılar ile insanlar arasındaki sahipsiz topraklarda yaşayan ve bu topraklardan insanlara tanrıların gizlerini aktaran bir çeşit yarı tanrı olarak tarif eder. İnsanın ne olduğunun ve varoluşunu nerede inşa edeceğinin belirlendiği yer işte bu sahipsiz topraklardır (HEP).

Bir sanatçı veya şair normal bir insanın yöntemleriyle çalışmaz; kuracağı dünyayı önceden varsayan herhangi bir yöntem kullanamaz. O, insana özgü olmayan bir gücün – sanat ya da hakikat veya bizzat varlığın kendisi– vasıtası olmak zorundadır. Sanatçı "kararlı", *entschlossen* olmalı ve bu güce kendini ekstatik bir biçimde "açmış" olmalıdır. Özünde kişinin bu dünya içinde kendini sahihlik içinde düzenlemesi anlamına gelen kararlılığın burada yeni bir rolü vardır artık: Kararlılık, yaratıcının ve koruyucunun yeni bir dünya tesis etmesine olanak sağlar.

Dil de yepyeni bir rol edinir burada. VZ'de dil, zaten kurulu olan bir dünyada, anlam ifade eden ilişkilerden doğar. OWA'da ise çok daha temel bir rol oynar. Tasarısal dil, şeylerin ilk kez adlandırılması, bir dünyanın oluşturulmasına yardım eder. Dil de aynı şekilde, zaten dilin varlığını varsayan insana özgü normal yöntemlerle icat edilmiş bir şey olamaz. Dolayısıyla, dil de, en azından tasarısal dil, Dasein'ı ve onun dünyasını oluşturan ve salt bir iletişim aracından ibaret olmayan, insana özgü olmayan bir güçtür. İşte, bu nedenle, Heidegger şöyle demiştir: "Konuşan, insan değil, dilin kendisidir. İnsan ancak dile mukadder bir karşılık verdiği zaman konuşabilir" (PR, 96).

İlk sıçrayış

Heidegger'in düşüncesi değişmiş miydi? Ya da değişen yalnızca soruları mıydı? Yoksa ilk sorular haliyle yeni sorular mı doğurmuştu? Belki, en doğrusu, "başlangıç" hakkında söylediklerine bakmak olacak. Heidegger o ilk

başlangıcın basit ve iptidai olmadığını, geleceğin ötesine sıçradığını söyler. Aynı şeyi ilk dönem eserleri için de söyleyebilir miyiz? Örneğin, OWA yeryüzünden dünyanın bir karşıtı gibi bahseder. Oysa, VZ'de "yeryüzüne" herhangi bir göndermede bulunulmaz. Ne var ki, Heidegger 1925 yılında verdiği derslerde çalışmanın ve eylemlerimizin dünyasının altında "yeryüzü" olduğunu söylemiştir (xx. 269-70). Burada yeryüzü OWA'da olduğu gibi dünya ile çatışır bir durumda değildir henüz. Yeryüzü bizim dünyamızın tanıdık bir parçasıdır; ineklerimizi otlattığımız kısmen evcilleştirilmiş bir doğa. Burası, OWA'da olduğu gibi tehditkâr, hasmane ve bir dünya için temel teşkil etmesi zorunlu bir yeryüzü değildir henüz. Ne var ki, bu da her iki çalışmada farklı sorular sorulmasından kaynaklanır. Heidegger'in ilk dönem çalışmalarında yeryüzü kavramı muğlaklığını sürdürür sürdürmesine, ama daha sonra oyanayacağı önemli rol için de artık hazır hale gelmiştir. Erken dönemdeki Heidegger, daha sonraki Heidegger'in tragedyalarını ve tapınaklarını oluşturacak olan Homerik bir destandır belki de.

XI. Bölüm

MESSKIRCH'İN AZİZ MARTIN'İ

Heidegger her şeyden öte bir filozoftur. Siyaset periferiktir fakat 1930'larda Nazizme bulaştığı o karanlık evreyi de unutamayız. Peki, bu durum onun felsefesi hakkında bize ne söylüyor? Ve, buna karşılık, onun felsefesi bu durumla ilgili ne söylüyor? Pek fazla bir şey değil.

Rektör

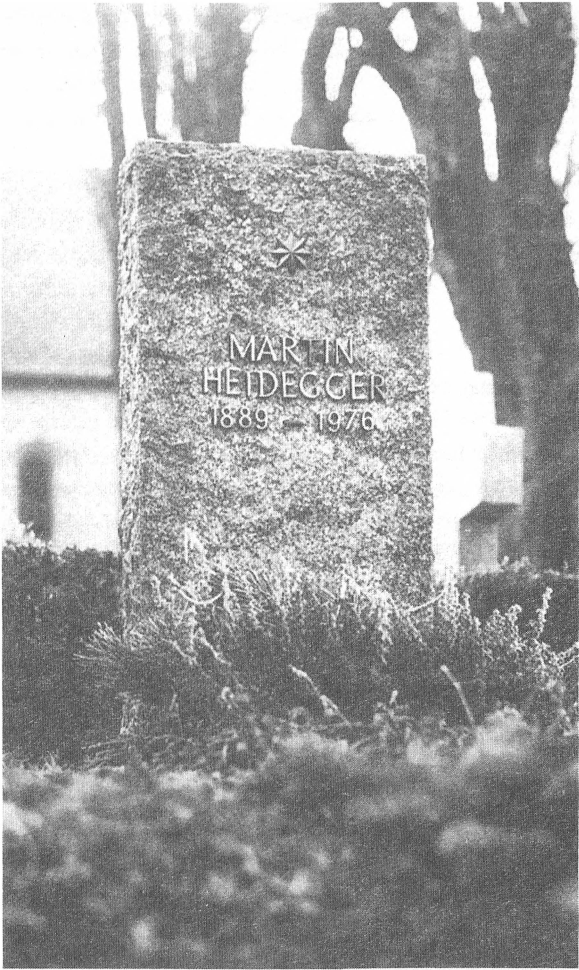
Heidegger, 1948'de, eski öğrencilerinden Herbert Marcuse'a yazdığı bir mektupta, 1933 senesinde "Nasyonal Sosyalizmden toplumsal barışı yeniden sağlayacak ve Batılı Dasein'ı komünizmin tehlikelerinden kurtaracak tam bir ruhsal yenilenme beklediğini" (Wolin, 162) söyler. Heidegger'i savunan kesimler, onun bu tutumunu, o dönemde komünizmin tek alternatifinin Nazizm olmasına dayandırarak gerekçelendirirler. Peki, neden Nazizm komünizme tercih edilmeliydi? Modern dünya VZ'de

çığrından çıkmış bir dünya olarak yansıtılır. Fakat, VZ'de Nazizmi komünizmin önüne çıkaran veya ortak bir yaşamı tümden reddeden türde bir ifadeye rastlayamayız. Heidegger ABD ve Sovyetler Birliği ile özdeşleştirdiği homojen ve egaliter bir "eşitlikçilik" anlayışından ziyade, farklılıkları ve sınıfları tercih eden bir muhafazakârdı. Öyle ki, Nazizmin kendisinde yarattığı hayal kırıklığından sonra bile, Batı'nın kaderinin Almanya'nın ellerinde olduğuna inanıyordu; elbette, bu kaderi Alman ordusunun değil, Alman felsefesinin belirleyeceğini kastediyordu. Ne var ki, Spengler ve Jünger gibi diğer muhafazakârlar ve yurtseverler Nazizmin büyüsüne kapılmamış, ona direnç göstermişlerdi. Peki, Nazizm içkin olarak şeytani değil midir? Örneğin, şunu diyebilirsiniz: "Bir komünistim fakat göstermelik duruşmalara ve zorunlu kolektifleştirmeye karşıyım." Fakat şunu söylemek biraz zor olurdu: "Bir Naziyim fakat anti-Semitizmi ve soykırımı tasvip etmiyorum." Komünizmin kusurları önlenebilir, oysa Nazizmde bilakis esası oluştururlar.

Öte yandan, bugün artık geçmişte kalanlar, 1933 yılında hâlâ geleceğe aitti. Hitler Bavyera'da darbe girişiminde bulunması nedeniyle 1924 yılında kısa bir süre hapis yatmıştı. Ancak, hatalarından ders almış ve bir dahaki sefere yasal yolları kullanarak iktidara gelmişti. Hitler'in bir anti-Semitist olduğu bir hakikat. Fakat, anti-Semitizm o dönemlerde şimdiki gibi bir siyasetçinin kariyerini veya bir hareketi daha başlamadan sonlandırabilecek bir tabu haline gelmemişti. O zamanlar hiç kimsenin aklından (Hitler hariç) Yahudileri yok etmek gibi bir fikir geçmiyordu. Ayrıca, anti-Semitizm, Nazizmi cazip kılan tek şey değildi:

İşsizlik sorununa yeni bir çözüm, teknoloji ile kapitalizmin yıkıcı etkilerini azaltmak, Versailles Antlaşması'nın tanınmaması, geleneksel ("aile") değerlerine dönüş, gençliğin yüceltilişi. Bugün *Almancadaki Führer, Volk, entschlossen* gibi alarm zilleri çaldıran sözcükler, 1933 yılında, tıpkı bugünkü İngilizce muadilleri gibi kulağa gayet masum geliyorlardı: "liderlik nitelikleri"ne sahip güçlü bir "lider" ve "kararlı" bir liderliğe ihtiyaç duyan "halk" veya "ulus". (*Volk* bir ırk değildir. Heidegger'in felsefesinde biyolojik ırkçılık kavramı yoktur.) O zamanlar Nazizmin esası şimdilerde olduğu gibi bu kadar netleşmemişti. Heidegger 1945'te şöyle sormuştu: "1933 yılında eğer tüm mevcut güçler iktidara gelen hareketi arındırmak ve yumuşatmak için hep birlikte seslerini çıkarmış olsalar nasıl bir sonuç alınırdı ve nelere engel olunabilirdi?" (Wolin, 16). Heidegger, Nazizmin gelecekteki çizgisinde bir etkisi olabileceğine inanmıştı. Tabii, Nazizmin "hakiki" yüzü artık ortaya çıktığı için, bu, kulağa epey saçma geliyor. Fakat, 1933'te öyle gelmiyordu. Heidegger, Nazizme onun imkânları çerçevesinde bakıyordu, onun apaçık gerçekliğini göremiyordu.

Heidegger'in VZ'deki düşüncelerinden Nazi olduğu sonucunu çıkaramadığımıza göre, bu düşüncelerin onu Nazizmin etkisinden koruduklarını düşünebilir miyiz? Bir felsefenin, hatalarından ders almış becerikli bir siyasi manipülatöre, zamanlaması kusursuz usta bir taktisyene karşı insanı koruyabileceğini beklemek çok mu fazla olurdu? Eğer doğruları ve yanlışları sıralayan bir etik listesinin işe yarayacağını düşünüyorsanız, yanılıyorsunuz. Geçmişin zalimlerinin, anti-kahramanlarının listesini çıkarmak da fayda etmez. Becerikli bir cani kendini nasıl bu listelerin



10. Heidegger'in Messkirch Mezarlığı'ndaki kabri.

dışında tutacağını ve bir kahraman gibi göstereceğini çok iyi bilir. Kaldı ki, zalimlere karşı gardımızı aldık diyelim, bu da yetmez: Bir zalimin yardımı olmaksızın da insanların birbirlerine girdikleri az rastlanır bir şey değil. (Çıkan karışıklıkların suçunu bu tür zalimlerin üzerine atma çabası da sorunun çoğu zaman bir parçasıdır.) Tüm bunlarla birlikte, felsefe, koruyucu bir tılsım da değildir. Heidegger'in de dediği gibi, henüz bilmediğimiz bir geleceğe doğru yaşarız ve geçmişin rehberliği asla tam olarak yeterli olamaz.

Düşünür

Bir filozof olarak Heidegger'in durduğu yer neresidir? Temel düşüncelerinin çoğunda hem çağdaşlarının hem de öncüllerinin etkileri var. Örneğin, epistemolojiden ontolojiye geçişi Heidegger'den önce Nicolai Hartmann'da görürüz. Dasein fikri de, Husserl'in fenomenolojisi ile Max Scheler'in felsefi antropolojisi üzerine yaptığı eleştirel incelemeler sonucunda ortaya çıkmıştı. *Existenz*, *Angst* ve *Augenblick* kavramlarının çıkış noktası ilkin Kierkegaard ve sonrasında Jaspers idi. Heidegger tarihe yaklaşımında Dilthey ve özellikle de Dilthey'in dostu Yorck von Wartenburg'un etkisi olduğunu bizzat belirtmişti (VZ, 397-404). Ne var ki, Spengler'in etkisini bu kadar açıklıkla itiraf etmemiştir ki Yunanların varlığı bir mevcudiyet olarak tanımladıklarını söyleyen ve tarihte talihin oynadığı rolün altını ilk çizen Spengler'dir.

Acaba, Heidegger'in düşüncesi, başkalarından aldıklarından oluşan bir çeşit düşünce *brikolajı* mıdır? Hayır.

Heidegger'in düşüncesi, çağdaşlarının ve öncüllerinin çok daha gerisine, hatta Antik Yunanlarınki kadar geriye uzanır. Bu yalıtılmışlık onu hem çağdaşlarının, hem de münferit bir filozof veya ekolün doğrudan etkisine karşı koruyordu. Sözgelimi, *Angst* kavramının izlerini Kierkegaard'ın da gerisine, ta Luther ve Aziz Augustinus'a dek sürer. Öyle ki, Dasein'ın kaygı olduğu düşüncesini ilk kez "Augustinusçu (Helen-Hıristiyan) antropoloji" ile "Aristoteles'in ontolojisi"ni bağdaştırmaya çalışırken geliştirdiğinden bahseder (VZ, 199 n. vii).

Heidegger felsefe çevrelerindeki mevcut düşünce ve sorunlara eğilmeye kalktığında, tartışmanın boyutları hiç kuşkusuz çok daha geniş bir hal alacaktır. En basitinden, bunların en uzak atalarını bulup çıkarır. Ve ödünç aldığı düşüncelere kendine özgü karakteristik imzasını atar ve onları öyle bir bağlama oturtur ki bir yerlerden nakledildiklerini anlamak neredeyse imkânsız olur. Dahası, Heidegger çoğu zaman başvurduğu filozoflara olan borcunu onları yeniden yorumlayarak öder. Heidegger, Kant'a ya da Aristoteles'e ne kadar borçluydu? Bunu söylemek zor, çünkü Heidegger, Kant'ı ve Aristoteles'i kendi düşüncesi üzerinden yorumlar. Kant ve Aristoteles'in Heidegger tarafından yorumlanması, bir bakıma onların da Heidegger'e olan borcudur. Onun diğer filozoflar üzerine yaptığı okumalar öyle kolaylıkla kabul edilebilir cinsten değildir. Fakat, onları unutmak da bir o kadar zor; ve bir kez Heidegger'in yorumundan bir filozofla karşılaşmışsanız, artık onu Heideggervari olmayan bir gözle okumanız çok güçtür.

Diğerlerinin Heidegger üzerindeki etkisi dışında, Heidegger'in başkalarına olan etkisi de dikkate şayandır.

Öncelikle, bu etkinin kapsamı son derece geniş: Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Ortega y Gasset, Gadamer ve Derrida gibi filozofların yanında, ilahiyatçıları (Bultmann, Rahner, Tillich), psikanalistleri (Ludwig Binswanger) ve edebiyat eleştirmenlerini de (Emil Staiger) etkilemiştir. Peki, bu etkinin ömrü ne kadar? Heidegger de Aristoteles, hatta Kant kadar yaşayabilecek mi? Bunu bilmek zor. En nihayetinde, bu, öngöremeyeceğimiz olaylara, filozof olsun olmasın, başkalarının Heidegger ile veya onsuz ne yapacağına bağlı bir şey.

Heidegger'in etkisi meselesi, bir başka soruya verilecek yanıta daha bağlı aslında: Heidegger bir düşünür olarak ne kadar önemli? Bu da yanıtlaması zor bir soru. Heidegger'in yaptığı, diğer filozofların uğraştığı sorunlara çözüm getirmek değildi; eğer öyle olsaydı o zaman, onunkileri diğerlerinin bulduklarıyla karşılaştırıp bir değer biçebilirdik. Heidegger daha ziyade yeni sorular getirir; muhtemelen kendisinin de yanıtlayamayacağı ama sürekli sorulanlardan çok daha temel olduğuna inandığı sorulardır bunlar. Peki, bu soruların ve elbette bunlara verdiği yanıtların önemini nasıl belirleyeceğiz? Yine, bu da, en azından kısmen, başkalarının gelecekte Heidegger'le ne yapacağına bağlı. En nihayetinde, Heidegger'in başarısı ve yarattığı etkiye dair sorular aslında pek de birbirlerinden farklı değil gibi.

İnsan

Bugün Heidegger için bütünüyle anlaşılır diyemesek de, eskisine göre çok daha az gizemli. İtibar kazanmak ve

iz bırakmak onun en büyük arzularındandı. Kendini felsefe haritasını yeniden çizmeye adamış, asla pes etmeyen bir düşünürdü. Istırap içinde huzursuz bir adamdı; ıstırabının kaynağı yalnızca felsefe de değildi; Hıristiyan inancındaki o muğlaklık da ayrı bir azap veriyordu ona. İşte, bu yönleriyle de tıpkı Aziz Augustinus gibiydi.

EK OKUMA

Heidegger'in yaşamını İngilizce olarak en iyi anlatan kitap: *Martin Heidegger: A Political Life*'tır, H. Ott (Londra, 1993). Heidegger'le dostluğu çok uzun yıllara dayanan H. W. Petzet, *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger*, 1929-1976 (Chicago, 1993) kitabında Heidegger'i ilginç ve bir o kadar da sempatik biri olarak resmeder.

Heidegger'in kendi çalışmalarını incelemek isteyenler için *Basic Writings* (yay. haz.: D. F. Krell, Londra, 2. baskı, 1993) iyi bir başlangıç noktası olabilir. Bu kitapta VZ, OWA'ya bir giriş ile dokuz ayrı deneme daha yer alıyor. Heidegger'in bazı dersleri VZ'ye göre hem daha akıcı hem de ona iyi bir giriş niteliğinde. xx, xxiv ile xxvi'nin çevirilerini de özellikle tavsiye ederim. *Nietzsche Üzerine Dersler* (yay. haz.: D. F. Krell, New York, 1979-87) Heidegger'in daha sonraki dönemlerini anlatan hem ilginç hem de anlaşılır bir okuma sunuyor. Yalnızca *Varlık ve Zaman*'ı yorumlamış pek çok sağlam çalışma da var. *Heidegger on Being Human*, (R. Schmitt, New York, 1969) Heidegger ile Wittgenstein arasındaki benzerliklerin altını çiziyor. H. L. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I* (Cambridge, Mass., 1991) kitabında, Heidegger'i insan aklına dair "yapay zekâ"

modeline karşı bir konuma oturtuyor. J. Richardson'ın *Existential Epistemology: A Heideggerian Critique of the Cartesian Project* (Oxford, 1986) çalışmasını L. Stevenson'ın, 'Heidegger on Cartesian Scepticism', *British Journal for the History of Philosophy*, 1/1 (Şubat 1993), 81-98 makalesiyle birlikte okumak çok daha faydalı olacaktır. M. Gelven'in, *A Commentary on Heidegger's 'Being and Time'* (New York, 1970) ve S. Mulhall'un, *Heidegger and Being and Time* (Londra, 1996) çalışmaları faydalı olabilir.

Heidegger'in düşüncesine genel ve kısa bir bakış için, O. Pöggeler'in, *Martin*

Heidegger's Path of Thinking (Atlantic Highlands, NJ, 1987) önerilebilir. *Heidegger: A Critical Reader*, (yay. haz.: H. L. Dreyfus ve H. Hall, Oxford, 1992), ve *The Cambridge Companion to Heidegger*, (yay. haz.: C. Guignon, Cambridge, 1993), Heidegger'in düşünce dünyasının tümünü ele alan denemeleri bir araya getirirler. G. Steiner'in *Heidegger* (Londra, 2. baskı, 1992) kitabı da yine onun düşüncelerini bütünsel bir biçimde ele alır.

Yakın dönemde çıkmış iki monografi de Heidegger'in düşüncesini hem tüm yönleriyle, hem de akıcı ve ilgi çekici bir dille çözümlemeye çalışır. H. Philipse'in, *Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation* (Princeton University Press, 1998) kitabı uzun ve derinlemesine bir çalışmadır. R. Polt, *Heidegger: An Introduction* (University of London Press, 1999) kitabında aynı kapsamı daha kısa bir biçimde sunar. Heidegger'in kullandığı karmaşık terminolojiyi daha iyi anlayabilmek için M. Inwood'un hazırladığı *A Heidegger Dictionary* (Blackwell: Oxford, 1999) iyi bir başvuru kaynağı olacaktır.

SÖZLÜK

ableben; Ableben yaşayan bir organizmanın ölümü veya vefatı.

Anwesenheit mevcut bulunmak (örneğin, birinin bir yer veya olaydaki mevcudiyeti). Bağlamı: Yunanca *parousia*, "mevcudiyet" ("varlık, töz" anlamlarına gelen *ousia*'dan türemiştir).

Augenblick an, görü anı.

auslegen; Auslegung neşretmek, yaymak, yorumlama; yorum.

Befindlichkeit zihinsel durum, kişinin içinde bulunduğu, hissettiği durum; *(sich) befinden*'den "(kendini) bulmak"a vb. (*Wie befinden sie sich?* sorusundaki gibi: (1) "Nasılsın?" (2) "Nasıl hissediyorsun?") ve *befindlich* de bir yerde "bulunmak" anlamındadır.

besorgen; Besorgen ilgi ve alaka duymak. Kişinin araç-gereçlerle kurduğu ilişki bağlamında.

bewusst, Bewusstsein bilinç; bilincinde olmak (nesnelerin), bilinçli varlık, bilinçli olmak. Hegel ve Husserl'in gözdelerinden olan bu sözcükleri Heidegger pek kullanmaz. Öte yandan, *Dasein*'ı da *Bewusstsein* üzerine temellendirerek ve aynı zamanda hem somut hem de soyut bir bağlamda kullanır.

da; das Da orada, burada; Orada olan.

damals o sırada (geçmişte), önceki seferde.

dann sonra (gelecekte).

dasein; Dasein orada olmak (Heidegger Almancası dışında: var olmak); *Dasein*, orada-var olmak, insan varlığı, insan olmak. Heidegger *Dasein*'ı hem (somut) insan varlığı için, hem de (soyut) insan olmak için kullanır. *Varlık ve Zaman*'da *Dasein* genellikle bir varlığa, insan varlığına işaret eder. Heidegger verdiği derslerde sıklıkla "insan [*menschliche*] Dasein" ile "insanın Dasein"ından bahseder.

destruieren; Destruktion bozmak; yıkmak. Fakat, Heidegger bu sözcükleri daha ziyade "yapıbozum"a yakın bir anlamda kullanır; ve muhtemelen Hegel'in "terfiyen kaldırmak" ve aynı zamanda "feshetmek, muhafaza etmek, yükseltmek" anlamlarına gelen *aufheben*, *Aufhebung* kavramlarına da yakındır.

dichten; Dichtung, dichterisch düzenlemek, tertiplemek, icat etmek, uydurmak; beste, kurgu, icat, şiir; şiirsel, yaratıcı.

eigentlich; Eigentlichkeit sahih, gerçek; sahihlik. Bu, "öz" ve "zati" anlamlarına gelen *eigen* sıfatına istinaden kullanılıyor. Sahih olmak demek, kişinin "kendine" karşı hakiki olması, kendine ait olması, kendi kararlarını alması anlamına gelir.

Ekstase; ekstatisch ekstaz; ekstatik. Birebir karşılığı "dışarıda durmak".

entschliessen; entschlossen; Entschlossenheit karar vermek; kararlı; kararlılık. "Kapatmak" anlamına gelen *schliessen*'den türemiştir ve birebir anlamı "açımlamak"tır, vb.

erschliessen; Erschlossenheit açımlamak; açımlanmışlık.

existieren; Existenz; existenzial, existenziell; Existenzial birebir kelime anlamı dışarıda olmak, var olmak; dışarıda olmaklık, varoluş; varoluşsal (sıfat); *existentiell*; varoluşsal (isim). *Existenzial* ve *existenziell* sıfatları arasındaki fark, *ontologisch* ve *ontisch* arasındakine benzer; aralarındaki tek fark onların yalnızca Dasein için geçerli olmaları. Bir ayakkabı tamircisi olmak yerine asker olmayı seçmek, *existentiell* bir seçim yapmak anlamına gelir. Bu tür seçimler yapabilme yetisine sahip olmak ve filozofların da bunu kavrayışı ise varoluşsaldır.

faktisch; Faktizität olgusal, olgusallık (yalnızca Dasein için geçerli olan). Sözgelimi kişinin var olduğu olgusu.

Fürsorge esirgeme, yardımlaşma, kişinin diğer insanlara karşı aldığı tavır.

Gegenwart; gegenwärtig; gegenwärtigen şimdi, birebir anlamı -e doğru beklemek; şimdi(de); şimdikileştirmek.

Geist; geistig tin, zihin; tinsel, zihinsel. Bu kavramlar *Varlık ve Zaman*'da nadiren görülür.

Gerede lakırdı, gevezelik.

geschehen meydana gelme, tarihleşme.

Geschichte; geschichtlich; geschichtlichkeit tarih; tarihsel; tarihsellik. Heidegger'de bu sözcüklerin bağlamı, tarihin yaşanmışlıklar veya olaylar olarak ele alınmasıyla oluşur; bizatihi olayların araştırılması olarak (*Historie*) değil. *Geschichte* aynı zamanda "hikâye, anlatı" anlamlarına da gelir ki muhtemelen Heidegger'in kullanım biçiminde daha ziyade bu anlamların etkisi olabilir.

Geschick talih (bir grup veya topluluğun).

gewesen; Gewesenheit orada olmuş olma (*sein* fiilinin geçmiş zamanı); orada olmuş olmaklık, (yaşayan) geçmiş.

Gewissen vicdan. *Gewissen* sözcüğünün kökü *gewiss*, yani "kesin"dir, fakat VZ, 291'de vicdan, kesinlikten ayrı tutulur.

Historie; historisch tarih, tarihyazım, tarihbilim, tarihyazımsal, tarihbilimsel.

Horizont ufuk. Yalnız, Heidegger bu sözcüğü bir ufuk çizgisiyle sınırlanmış bir âlemi kastetmek için veya bu âlemi bir uçtan bir uca görmeyi sağlayan bir görüş açısı sağlayan nokta anlamında kullanır.

jetzt; das fetzt ...iken, şimdi, an.

kehren; die Kehre dönüş; dönemeç, özellikle (1) varlığın unutulmuş olmaklığından hatırlanır olmaklığına dönüş; (2) VZ'nin I. ve II. kısmından III. kısmına dönüş; (3) erken dönem Heidegger'den geç dönem Heidegger'e dönüş.

Licht; lichten; Lichtung ışık; aydınlık; açmak (örn., ormanlık bir alanı açmak); açıklık (ormandan temizlenmiş alan, fakat Heidegger'de açık olmaklığın açıklığı, Oradakini açmak, vb.), bir açıklık (bir orman içindeki), açık alan. Heidegger'e göre, *Lichtung*'un ışık ve aydınlatmayla bağıntısı muhafaza edilir.

man; das Man kişi, onlar vb.; "onlar".

Neugier merak, yeniliğe duyulan açlık.

ontisch; ontologisch; Ontologie ontik; ontolojik; ontoloji. Hakiki ontoloji varlıklarla (*das Seiende*) değil, varlıkla (*das Sein*) ilgilenmelidir; bu, belli bir "mıntıka"ya ait varlıkların varlığı ya da "asli ontoloji" bağlamında başka varlıkların varlığı olabilir. Bir iddia, bir soruşturmanın vb. ontolojik olabilmesi için varlıkların *varlığı* ile ilgilenmesi gerekir ve bu da *a priori* olandır. Eğer yalnızca varlıklarla ilgileniyorsa ontiktir ve bu da görgül olandır.

Poesie şiir sanatı, şiir = dar anlamıyla *Dichtung*.

reden; Rede konuşmak; konuşma, söylem.

reissen; Riss; Grundriss zaptetmek, koparmak, yırtmak; kopma, (bir) çatlak, yarık, eskiz, çizim, desen; zemin planı, taslak, kroki, paradigma.

Schicksal kader (bir kişinin).

sein; das Seiende; das Sein var olmak; varlık, orada olan şey, varlıklar; varlık, oradaki Varlık. Heidegger için *das Seiende* ile *das Sein* arasındaki ayrım çok mühimdir. xxiv ile sonrasında buna "ontolojik ayrım" (*ontologische Differenz*) der.

sorgen; Sorge endişe etmek, ihtimam, sağlamak, alakadar olmak; kaygı, endişe, tasa, yoğun ilgi.

springen; Sprung; Vorsprung sıçramak, atlamak, fırlamak; (bir) sıçrayış, atlayış, fırlayış; (bir) ileriye doğru sıçrayış vb. (ayrıca, bir "tasarı" ve bir "başlangıç" veya "avantaj").

sterben; das Sterben ölmek; ölüm.

stiften; Stiftung tesis etmek, yaratmak, kurmak, donatmak; temel, kurulum, donatım, kalıt. Dolayısıyla, Heidegger'de "tesis olunma" (1) "bahşolunma"; (2) "zemin olma"; (3) "başlangıç" gibi anlamlarla örtüşür.

stimmen; Stimmung ahenk yaratmak, akort etmek; kişiyi belirli bir haletiruhiye içine sokmak; haletiruhiye, huy, yaratılış.

Tod; Sein zum Tode; Freiheit zum Tode ölüm; ölüme doğru varlık; ölüme doğru özgürlük.

Ursprung, ursprünglich; gleichursprünglich kaynak, köken, kelime anlamı ileri sıçrayış; kökensel, ilksel; eşit ölçüde ilksel, eşit ölçüde kökensel.

verfallen; das Verfallen düşmek, gerilemek; düşüş, gerileyiş.

Vergehen; Vergange; tfie Vergangenheit geçip gitmek, akıp gitmek, yok olmak; geçmiş, geçip gitmiş, mazi; (ölü) geçmiş.

Volk halk, ulus. Bu, "ırk" (*Rasse*) gibi biyolojik olmaktan ziyade, etnik veya kültürel bir kavramdır; Alman *Volk*'unun bir üyesi olmak demek Almanca konuşmak, Alman geleneklerine uymak ve kendini Alman olarak görmek demektir.

Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff ön-sahiplik; ön-görme; ön-kavrama. Yapılan tüm yorumlamalar bu "ön-yapı"yı (*Vorstruktur*) içerir (VZ, 327).

vorhanden hazırda, mevcut, el-önünde. *Zuhanden*'in aksine, yalnızca orada olan (veya olduğu gibi görünen), nötr, renksiz, insanın eylem ve amaçlarından bağımsız şeyler için geçerlidir.

Welt; Umwelt; Lebenswelt; in der Welt, innerweltlich; weltlich; Weltlichkeit dünya; çevre, (kişiyi, bizi) çevreleyen dünya; yaşam-dünyası; dünya içinde (yalnızca Dasein için); dünya dahlinde (yalnızca Dasein haricinde olan şeyler için); dünyasal (dünyaya ait); dünyasallık (dünyanın). Heidegger *Welt*'i dört anlmada kullanır: (1) el-önünde olan tüm varlıkların biraradalığı; (2) bu varlıkların varlığı veya onların belirli bir "mıntıka"sı (örn., sayılar vb. "matematikçinin dünyası"dır); (3) Dasein'ın içinde yaşadığı dünya, "'umumi' biz-dünya ya da kişinin 'kendine' en yakın olan (domestik) *Umwelt*'i"; (4) dünyasallık, bir dünyanın en temel yapısı. Heidegger *Welt* sözcüğünü genellikle 3. anlamında kullanır (VZ, 64f.).

werfen; geworfen; Geworfenheit fırlatmak; fırlatılmış; fırlatılmışlık. Karşılaştırın *entwerfen*; *Entwurf*: başından

atmak, uzaklaştırmak, çizim yapmak, tasarlamak; çizim, tasarım, proje.

Werk eser (iş). OWA'da Heidegger *hem* "işe koşmak, harekete geçirmek" *hem de* "(sanat eserinin) içine koymak" anlamlarına gelen ifadeler kullanıyor.

Zeit; zeitlich, Zeitlichkeit; innerzeitig, zeitigen zaman; zamansal (yalnızca Dasein için geçerli); zamansallık (yalnızca Dasein için geçerli); zamanın içinde olan (yalnızca Dasein haricindeki varlıklar için geçerli); ermek, olgunlaşmak, zamansallaştırmak (zamansallığı).

zuhanden el-altında olmaklık, kullanıma hazır olmaklık. Özellikle de *Zeug*, gereç(ler), alet-edevat için geçerli.

Zukunft; zukünftig gelecek (zaman); gelecekteki, geleceksel.

zweideutig; Zweideutigkeit muğlak, iki-anlamlı; muğlaklık, iki-anlamlılık.

KÜLTÜR KİTAPLIĞI

1- **SOKRATES**, Louis-André Dorion, Mart 2005
2- **NAPOLÉON**, Thierry Lentz, Mart 2005
3- **BİLİM-KURGU**, Jacques Baudou, Mart 2005
4- **ANADOLU UYGARLIKLARI**, Marc Desti, Nisan 2005
5- **PSİKANALİZ**, Daniel Lagache, Nisan 2005
6- **SOSYAL BİLİMLER**, Dominique Desjeux, Nisan 2005
7- **HİTİTLER**, Isabelle Klock-Fontanille, Mayıs 2005
8- **SOSYAL PSİKOLOJİ**, Jean Maisonneuve, Mayıs 2005
9- **YUNAN MİTOLOJİSİ**, Pierre Grimal, Mayıs 2005
10- **EMPRESYONİZM**, Marina Ferretti Bocquillon, Haziran 2005
11- **MEZHEPLER**, Nathalie Luca, Haziran 2005
12- **ŞARABIN TARİHİ**, Jean-François Gautier, Haziran 2005
13- **FELSEFE AKIMLARI**, Dominique Folscheid, Temmuz 2005
14- **JEAN-PAUL SARTRE**, Annie Cohen-Solal, Temmuz 2005
15- **HAÇLILAR**, Cécile Morrisson, Temmuz 2005
16- **İNGİLİZ EDEBİYATI**, Jean Raimond, Ağustos 2005
17- **ÜNİVERSİTELERİN TARİHİ**, C. Charle & J. Verger, Ağustos 2005
18- **CAZ**, Lucien Malson & Christian Bellest, Ağustos 2005
19- **TAPINAK ŞÖVALYELERİ**, Régine Pernoud, Eylül 2005
20- **ÇAĞDAŞ SANAT**, Anne Cauquelin, Eylül 2005
21- **BİLİM TARİHİ**, Pascal Acot, Eylül 2005
22- **DİNLER**, Paul Poupard, Ekim 2005
23- **ANTROPOLOJİ**, Marc Augé & Jean-Paul Colleyn, Ekim 2005
24- **KAPİTALİZM**, Claude Jessua, Ekim 2005
25- **BLUES**, Gérard Herzhaft, Kasım 2005
26- **NIETZSCHE**, Jean Granier, Kasım 2005
27- **JEOPOLİTİK**, Alexandre Defay, Kasım 2005
28- **RUS EDEBİYATI**, Jean Bonamour, Mart 2006
29- **BİLİM FELSEFESİ**, Dominique Lecourt, Mart 2006
30- **BUDACILIK**, Henri Arvon, Mart 2006
31- **BABİL**, Béatrice André-Salvini, Nisan 2006
32- **FANTASTİK EDEBİYAT**, Jean-Luc Steinmetz, Nisan 2006
33- **ANKSİYETE VE KAYGI**, André Le Gall, Nisan 2006
34- **ÇOCUK PSİKOLOJİSİ**, Olivier Houdé, Mayıs 2006

35- **SCHOPENHAUER**, Edouard Sans, Mayıs 2006
36- **ANTİK MISIR**, Sophie Desplancques, Mayıs 2006
37- **VİKİNGLER**, Pierre Bauduin, Haziran 2006
38- **VAROLUŞÇULUK**, Jacques Colette, Haziran 2006
39- **SANAT TARİHİ**, Xavier Barral I Altet, Haziran 2006
40- **ROMA İMPARATORLUĞU**, Patrick Le Roux, Temmuz 2006
41- **KIERKEGAARD**, Olivier Cauly, Temmuz 2006
42- **ALMAN EDEBİYATI**, Jean-Louis Bandet, Temmuz 2006
43- **MAYALAR**, Paul Gendrop, Ağustos 2006
44- **MİMARLIK TARİHİ**, Gérard Monnier, Ağustos 2006
45- **DİYABET**, Jean & Charles Darnaud, Ağustos 2006
46- **AVRUPA BİRLİĞİ**, Jean-Luc Mathieu, Eylül 2006
47- **DİLBİLİM**, Jean Perrot, Eylül 2006
48- **AZTEKLER**, Jacques Soustelle, Eylül 2006
49- **DADA VE GERÇEKÜSTÜCÜLÜK**, David Hopkins, Kasım 2006
50- **KÜRESELLEŞME**, Manfred B. Steger, Kasım 2006
51- **HAYVAN HAKLARI**, David DeGrazia, Kasım 2006
52- **HIRİSTİYANLIK**, Linda Woodhead, Aralık 2006
53- **GAZETECİLİK**, Ian Hargreaves, Aralık 2006
54- **EVRİM**, Brian & Deborah Charlesworth, Aralık 2006
55- **İSPANYA İÇ SAVAŞI**, Pierre Vilar, Ocak 2007
56- **YARATICILIK**, Michel-Louis Rouquette, Ocak 2007
57- **FELSEFENİN DOĞUŞU**, Giorgio Colli, Ocak 2007
58- **ANTİK FELSEFE**, Jean-Paul Dumont, Şubat 2007
59- **İNKALAR**, Henri Favre, Şubat 2007
60- **YAZIN KURAMI**, Jonathan Culler, Şubat 2007
61- **SOSYAL VE KÜLTÜREL ANTROPOLOJİ**, Monaghan & Just, Nisan 2007
62- **SPINOZA**, Roger Scruton, Nisan 2007
63- **TANGO**, Remi Hess, Nisan 2007
64- **İTALYAN EDEBİYATI**, Christian Bec & François Livi, Mayıs 2007
65- **DARWIN VE DARWINCİLİK**, Patrick Tort, Mayıs 2007
66- **SİYONİZM**, Ilan Greilsammer, Mayıs 2007
67- **FOBİLER**, Paul Denis, Ağustos 2007
68- **KLASİK SANAT**, Mary Beard & John Henderson, Ağustos 2007
69- **PLATON VE AKADEMİA**, Jean Brun, Ağustos 2007
70- **HABERMAS**, James Gordon Finlayson, Eylül 2007
71- **FREUD**, Roland Jaccard, Eylül 2007

72- **KAFKA**, Ritchie Robertson, Eylül 2007
73- **FENOMENOLOJİ**, Jean-François Lyotard, Ekim 2007
74- **EROTİZM**, Roger Dadoun, Ekim 2007
75- **TARİH**, John H. Arnold, Ekim 2007
76- **HOMEROS**, Jacqueline de Romilly, Aralık 2007
77- **ARİSTOTELES VE LİSE**, Jean Brun, Aralık 2007
78- **ANARŞİZM**, Colin Ward, Aralık 2007
79- **BİZANS TARİHİ**, Jean-Claude Cheynet, Mart 2008
80- **BARTHES**, Jonathan Culler, Haziran 2008
81- **ŞİZOFRENİ**, Marc-Louis Bourgeois, Haziran 2008
82- **İSLAM**, Dominique Sourdel, Eylül 2008
83- **SANAT KURAMI**, Cynthia Freeland, Eylül 2008
84- **PLATON**, Jean-François Mattéi, Eylül 2008
85- **FEMİNİZM**, Margaret Walters, Ocak 2009
86- **DESCARTES**, Tom Sorell, Ocak 2009
87- **KELTLER**, Venceslas Kruta, Ocak 2009
88- **MAX WEBER**, Laurent Fleury, Temmuz 2009
89- **RETORİK**, Michel Meyer, Temmuz 2009
90- **DEVLET**, Renaud Denoix de Saint Marc, Temmuz 2009
91- **SALSA VE LATİN CAZ**, Isabelle Leymarie, Ocak 2010
92- **FOUCAULT**, Gary Gutting, Ocak 2010
93- **İNSAN HAKLARI**, Andrew Clapham, Ocak 2010
94- **POETİKA**, Michel Jarrety, Mayıs 2010
95- **RUS DEVRİMİ**, S. A. Smith, Mayıs 2010
96- **FOTOĞRAF**, Roger Bellone, Mayıs 2010
97- **GALILEO**, Georges Minois, Ağustos 2010
98- **EPİSTEMOLOJİ**, Hervé Barreau, Ağustos 2010
99- **KEYNES VE KEYNESÇİLİK**, Pierre Delfaud, Ağustos 2010
100- **HEGEL VE HEGELCİLİK**, Jean-François Kervégan, Mart 2011
101- **ERGEN DEPRESYONU**, Henri Chabrol, Mart 2011
102- **MODA**, Dominique Waquet & Marion Laporte, Mart 2011
103- **LOCKE**, John Dunn, Ağustos 2011
104- **KÜRESEL ISINMA**, Mark Maslin, Ağustos 2011
105- **BAROK**, Victor-Lucien Tapié, Ağustos 2011
106- **BHAGAVADGITA**, Anonim, Eylül 2011
107- **HİNDUİZM**, Korhan Kaya, Eylül 2011
108- **İKTİSAT**, Partha Dasgupta, Eylül 2011

109- **SHAKESPEARE**, Germaine Greer, Aralık 2011
110- **SENFONİ**, Rémi Jacobs, Aralık 2011
111- **HUKUK FELSEFESİ**, Michel Troper, Aralık 2011
112- **RAMAYANA**, Anonim, Ocak 2012
113- **DEMOKRASİ**, Bernard Crick, Mart 2012
114- **FRANKFURT OKULU**, Paul-Laurent Assoun, Mart 2012
115- **KİTABIN TARİHİ**, Albert Labarre, Mart 2012
116- **MİT**, Robert A. Segal, Haziran 2012
117- **MODERN ÇİN**, Rana Mitter, Haziran 2012
118- **DÜŞLER**, J. Allan Hobson, Haziran 2012
119- **RÖNESANS**, Jerry Brotton, Kasım 2012
120- **PARANOYA**, Sophie de Mijolla-Mellor, Kasım 2012
121- **KITA FELSEFESİ**, Simon Critchley, Kasım 2012
122- **İDEOLOJİ**, Michael Freeden, Aralık 2012
123- **RÖNESANS SANATI**, Geraldine A. Johnson, Aralık 2012
124- **SOĞUK SAVAŞ**, Robert J. McMahon, Mart 2013
125- **MARX**, Peter Singer, Mart 2013
126- **POSTYAPISALCILIK**, Catherine Belsey, Mart 2013
127- **YUNAN SANATI**, Jean-Jacques Maffre, Haziran 2013
128- **MATEMATİK**, Timothy Gowers, Haziran 2013
129- **PSİKİYATRİ TARİHİ**, Jacques Hochmann, Haziran 2013
130- **ORTAÇAĞ FELSEFESİ**, Alain de Libéra, Ağustos 2013
131- **TASARIM**, John Heskett, Ağustos 2013
132- **TRAJEDİ**, Adrian Poole, Ekim 2013
133- **MODERNİZM**, Christopher Butler, Ekim 2013
134- **KÜBİZM**, Pierre Cabanne, Kasım 2013
135- **SOSYALİZM**, Michael Newman, Kasım 2013
136- **JUNG**, Anthony Stevens, Ocak 2014
137- **KUANTUM**, John Polkinghorne, Ocak 2014
138- **FAŞİZM**, Kevin Passmore, Nisan 2014
139- **KAOS**, Leonard Smith, Nisan 2014
140- **DERRIDA**, Simon Glendinning, Mayıs 2014
141- **MASONLUK**, Paul Naudon, Ağustos 2014
142- **ZEN**, Jean-Luc Toula-Breysse, Ağustos 2014
143- **BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI**, Michael Howard, Eylül 2014
144- **TIP TARİHİ**, William Bynum, Ekim 2014